

جان بول سارتر

كاثرين موريس

ترجمة: أحمد على بدوي

عقول عظيمة



"إن أعمالاً جديدة عن سارتر، تستدعي ما يبرّرها. ولكتاب كاثرين موريس عن سارتر العديد مما يبرره، بدءاً من أسلوبه الواضح والحيوي وحتى التعاطف مع الامتداد برؤى كثيراً ما أغفل سارتر نفسه الامتداد بها. من بين نتائج الكتاب النافعة على نحو خاص، تشديد مؤلفته على مفهوم سارتر لمشروعه الفلسفي. وكما تدفع كاثرين موريس ببراعة، فإنه مشروعٌ يحتمل المقارنة بصورة الفلسفة عند فتنجشتاين كعلاج.

ديفيد كوبر

أستاذ الفلسفة

بجامعة نورذن متشيجان الأمريكية

التحقت كاثرين موريس بسلك التدريس في جامعة أكسفورد العريقة منذ سنة 1986 وتدرّجت فيه. وهي حاصلة على درجة الماجستير في الأنثروبولوجيا، وعلى درجة الدكتوراة في الفلسفة. وقد نشرت العديد من الأبحاث عن سارتر ومرلوبونتي وفتجنشتاين، كما شاركت في تأليف كتاب عن ديكارت. وهي ابنة أستاذة الفلسفة فيليب موريس، التي سبقت إلى الإسهام في نفس الموضوعات بأبحاث رفيعة المستوى وردت الإشارة إلى بعضها في ثبوت مصادر كتاب كاثرين موريس هذا، والذي جعلت هي إهداءه إلى والدتها.

سارتری
کاترین موریس

المركز القومي للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1658

- سارتر

- كاثرين ج. موريس

- أحمد علي بدوي

- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب :

Sartre

By: Katherine Morris

Copyright © 2007 Katherine Morris

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with National Center for Translation and is not the responsibility of Blackwell publishing Limited No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell publishing Limited.

Arabic Translation © 2010 National Center for Translation (NCT)

المركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة - ت : ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس : ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

اتفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٢٨١١ ٢٧٩٥ فاكس : ٤٦٢٢ ٢٧٩٥

75 QASR - ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO - EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail: afaqbooks@yahoo.com - www.afaqbooks.com

سارتری

تألیف: کاترین ج. موریس
ترجمة: أحمد علی بدوی



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

موريس، كاثرين ج.

سارتر: تأليف : كاثرين ج. موريس؛ ترجمة: أحمد علي بدوي،

ط 1 المركز القومي للترجمة - 2011

ص، 20 سم.

1 - الأدباء ، القاهرة،

أ - (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع 2010 / 20739

الترقيم الدولي 978 - 977 - 704 - 3564

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

13	- المقدمة
23	- حياة سارتر
57	- القسم الأول
59	الفصل الأول : الفنونولوجيا : علم الظواهر
85	الفصل الثاني : التحيزات الفكرية والعلاج السارترى
111	الفصل الثالث : الوعي.
135	الفصل الرابع : المخادعة.
157	- القسم الثاني :
159	الفصل الخامس : البدن
183	الفصل السادس : الحياة / المكان
203	الفصل السابع : الآخرون
229	الفصل الثامن : الحرية.
257	حاشية : الأخلاق وما بعدها.
267	مصادر الكتاب

ملحوظات للمترجم:

أ) عند إيراد المؤلف (كاثرين موريس) مقتطفات من المصادر التي ترجع إليها (والتي يُختتم الكتاب بالثبت الجامع لها)، قد تضيف تعليقا من عندها بين معقوفين مضلعين. وفي هذه الحالة ألحقنا بتعليقها توقيعا لها بالحرفين الأولين من اسمها (ك.م.)، تميزا لتعليقاتها عن تعليقات أخرى، ورد كل منها بدوره بين معقوفين مضلعين ولكن دون أن يلحق به توقيع... تلك التعليقات التي رأينا نحن ضرورة إضافتها، استكمالا لوضوح الترجمة العربية.

ب) عندما ابتغت المؤلف تمييز أي من الكلمات عن غيرها، أتبعنا صيغة كتابة الكلمة بالحروف المائلة (Italics)، بينما اخترنا نحن - في النسخة العربية - توضيح نفس هذا التمييز، باستخدام الحروف القاتمة. ووقع هذا الاختيار، باعتبار قلة الأخذ في النصوص المحررة باللغة العربية، بهذه الصيغة التي أتبعتها المؤلف.

ج) في اللغة الإنجليزية، تعد كلمة Object من المشتركات، إذ تعني «الموضوع» (في مقابل «الذات» Subject) كما تعني «الشيء»، وقد قابلناها في ترجمتنا بالواحدة والأخرى من الكلمتين العربيتين؛ حسبما يُفهم من السياق الذي وردت فيه في الأصل الأجنبي. وكذلك فيما يخص كلمة أخرى هي Space، والتي تعني «المكان» كما تعني «الفضاء» وأخيرا «الفراغ»، وما يخص كلمة ثالثة هي Experience، والتي تعني «التجربة» كما تعني «الخبرة»، وما يخص كلمة رابعة هي Structure، والتي يصح أن تقابل في العربية بكلمة «هيكل» كما يصح أن تقابل بكلمة «بنية»، وما يخص كلمة خامسة هي Condition، والتي يصح أن تقابل في العربية بكلمة «وضع» مثلما بكلمة «حالة» وكلمة «شرط» بل وكلمة «موقف». أما كلمة Transcend كما ترد على هذا النحو بصيغة الفعل، فقد قابلناها بكلمة «يتجاوز» كما قابلنا الاسم المشتق منها Transcendence بكلمة «تجاوز»، في حين قابلنا الصفة المشتقة منها Transcendental بكلمة «متعال»؛ والأخيرة تتفق مع المصطلح الفلسفي. لكن كل هذا يظل وارداً على سبيل المثال لا الحصر.

أ.ع.ب.

الإهداء

إلى فيليس
بحثاً عن «بتن» Bitten المفقود

شكر

بدأ مؤلفي هذا كسلسلة محاضرات، أقيمت في جامعة أكسفورد خلال سنين عديدة. وأود أن أشكر الطلبة الذين حضروا تلك المحاضرات، والذين حظيت بمعرفة عدد منهم في الدراسات العليا. وقد كان لما طرحوه من أسئلة، الفضل - بطرق لا تُحصى - في إثراء هذا العمل. كما أعرب عن شكر خاص لطلبتى السابقتين: ألكس باركر وسيمون برويجر ولوسى إيليناس ونافيد بورغازى وجابريل سولوكوف؛ الذين قرأوا بعض الفصول في مسوداتها، وأبدوا استجاباتهم المثمرة.

قدم بيل شرويدر تعليقات مفصلة على واحدة من أحدث مسودات الكتاب بأكمله، وكان مبهجاً أن يظهر ما فيه من مقومات الناقد المتعاطف والفتن معا. بينما مضى بول لودج بعزم، عبر جزء كبير من مسودة أسبق؛ وأنا مدينة له ببالغ الامتنان، لتعليقاته وأسئلته. كذلك كان لكل من أناماريا كاروزى وجيوفانى دى جرانديس، الفضل في إنقاذى من عدد من الأخطاء؛ لم يكن منها ما هو طفيف، بأقل مما هو فادح! كذلك أنا ممتنة لكل من كريستينا هاويز ومايكل بيكت لتعليقاتهما على فصول بعينها، ونيك بلورينى لاستجابته وتشجيعه طيلة العمل فى المشروع، ومارى دورتش لتحريرها الرائع والملمه للنسخة الأولى من الكتاب. كما كان تيم هوردر هو شرط وجود الكتاب الذى لا غنى عنه.

أمدنى بوب سولومون - وهو صديق عزيز منذ ما يربو على عشرين سنة - بملاحظات نقدية ثاقبة بشأن مسودات الفصلين الثالث والرابع، بل لم يفته ذكر ما وجده فى هذين الفصلين من محاسن. وبينما كنت أضع اللمسات النهائية للمخطوطة، أحزننى بشدة ما بلغنى من شريكة حياته كاثلين عن رحيله المفاجئ. كان بوب أستاذاً رائعاً، وكان متواصلاً مع الناس على نحو لم يُفقه فيه أحداً ويدونه لن تكاد توجد للفلسفة متعة. وأنا واثقة من أنه لو صدر الكتاب فى حياته، فلكان سيقول لى إنه لا يزال فيه العديد مما يمكن تخليصه منه.

لقد عرفتُ بسارتر وأنا على حجر أمي، بالفعل أو كدت!! على سبيل المثال كانت هي التي علمتني قيمة المثابرة على الجهد المتطلب لفهمه، وخصوصية التفكير تماشياً معه، بمثلما - أحياناً - ضده! كذلك فإنني مدينة لها بتقديري لملاحظات سارتر عن البدن المُعاش. هذا الكتاب كُتب من أجلها.

مقدمة

جان بول سارتر، الذى يُذكر اسمه عادة باعتباره منشع الوجودية، هو واحد من قلة نادرة من مثقفين يستحضر اسم الواحد منهم صورًا بعينها فى ذهن هذا أو ذاك من عامة الأوروبيين. أكانت تلك الصور لسارتر، هى صورة صاحب الهيئة القصيرة فى غير رشاقة... الأحوال العيين، وفى إحدى يديه غليون، أو سيجارة من نوع لا يدخنه إلا الفرنسيون، كـ«بويارد» Boyard الملفوفِ تَبَغُّها فى ورقٍ أصفر مصنوع من الذرة، وفى الأخرى كأس من شراب مسكر - تقليدى فى فرنسا هو الآخر - كـ«برنو» Pernod، متصدِّراً جلسة فى مقهى باريسى، أو منخرطاً فى علاقات - لها صلة بالثقافة على نحو مستغرب - مع بعض من أوفر النساء جمالاً وشباباً، ثم جاعلاً عندئذ من تلك العلاقات موضوعات لتشريحات - لها بدورها صلة بالثقافة على نحو مستغرب - تستغرق خطاباتة إلى رفيقة عمره بأكمله، سيمون دى بوفوار، أم صورة «المثقف الملتزم»، مخاطباً جموعاً من طلبة الجامعات فى مسيرات سياسية، أو مُدخِّناً سيجاراً كويماً بصحبة فيدل كاسترو، الذى دعاه لا إلى مكتبه بل إلى مسكنه، أم صورة الكاتب المسرحى والروائى الذى تبدو رسالته الأساسية كأنها إقناع الناس بأن الحياة لا معنى لها، وأن «الجحيم هو الآخرون»!

بكل ما هذه الصورة العامة لسارتر - أو فى مجموع صورته تلك - من قوة تأثير، فإنها خليقة بأن تثير فى أذهان أفراد الدوائر الأكاديمية اليوم، ضربين من الشكوك متعارضين فيما بينهما إلى حد ما! من ناحية، هل يجدر حقاً أن يُنظر إليه جدًّا على أنه فيلسوف؟ ومن ناحية أخرى، أليست أفكاره الفلسفية قد تقادمت بحيث لم يعد ممكناً تداركها؟ أليست هى «سقط المتاع على أقصاه» (Lévy 2003 ص 3)، وقد تراكم بعضه فوق بعض، فى ذلك المناخ الثقافى المحموم لباريس ما بعد الحرب؟

الانشغال الأول يرجح أن يثيره من يُسمّون بـ«الفلاسفة التحليليين». لسبب تاريخي غامض شيئا ما، ييؤّب فلاسفة اللغة الإنجليزية، الفلاسفة في القرن العشرين - بل وفي القرن الحادى والعشرين، إلى حدٍ ما - فى فئتين: فئة «التحليليين»، وفئة «فلاسفة القارة» [الأوروبية؛ أى سائر أوروبا بخلاف بريطانيا]، على أن يكون موقع سارتر فى هذا التوبىب، هو موقع الفيلسوف «النموذجى» فى فئة فلاسفة القارة⁽¹⁾. ولقد قيل عن جدارة إن عمل فلاسفة القارة، يمثّل - بالنسبة للفلسفة التحليلية - «الآخر»: كثيرا ما يُعتبر أن هذا العمل، «ليس من الفلسفة فى شىء على الإطلاق». بل ولا على نحو ما يقال عن علم الاجتماع أو علم الأحياء إنهما «ليسا من الفلسفة». فهذان ينظر إليهما على أنهما من الأنشطة المشروعة، رغم أنهما ليسا من الفلسفة! أما عمل فلاسفة القارة فإنه يعد «ليس من الفلسفة فى شىء» على نحو دلّلته أن هذا العمل مضطلع بمشروع كان الواجب ألا يقام به، إذ يُزعم أن هذا العمل فلسفة، فى حين أنه - بالتحديد - ما يجب ألا تكونه الفلسفة (Glendinning 2002)؛ فعمل فلاسفة القارة - بما فيه من تعميم لا من وضوح، ومن إبهام لا من دقة - يُشبّه بالسفسطة... بمجرد «التنميق فى اللغة»، فى مواجهة المنطق. وقد يمكننا أن نضيف أن الفلسفة التحليلية تكاد تلعب دورا مماثلا إزاء الفلسفة الأخرى (عمل فلاسفة القارة): فيُنظر إليها على أنها «لاتاريخية» Ahistorical وجافّة وبتارة المنطق و«علموية» Scientistic. وقد نُسب إلى الفيلسوف ألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead، والذي نُظر إليه - برغم كونه بريطانيا - على أنه ينحرف صوب فلاسفة القارة إلى حد يكاد يكون مبالغا فيه... نسب إليه قوله عن كبير الفلاسفة التحليليين برتراند رسل Bertrand Russel، إن «برتى [Bertie، اختصارا للاسم الأول للفيلسوف رسل] يعتقد أننى مُشوَّش الذهن، ولكننى أنا أعتقد أنه ساذج». وهذا يلخص بجمال، «الكليسيهين» اللذين ييؤّب كل من الفريقين - فريق فلاسفة القارة وفريق الفلاسفة التحليليين - فيهما الآخر على التوالى.

إلا أن فى كل من هذين الكليسيهين شيئا من الحقيقة؛ ففي الحق أن عمل فلاسفة القارة فى أسوأ صورها، هو مشوش وتعتمى. كما أن الفلسفة التحليلية فى أسوأ صورها، هى حقا تبسيطية وعلموية (ينظر الفصل الثالث من مؤلف كريتشلى عن عمل فلاسفة القارة: Critchley 2001). وحقا إن فى أسلوب سارتر فى الكتابة، ملامح عدة تستثير

- فيما يبدو - اتهامات بالسفسطة والتعتيم وما من نفس القليل. ورغم أن كتابات سارتر الفلسفية تحوى الكثير من فقرات أدبية أخاذة؛ هى متعة للقارئ، فإن هذه الفقرات تشق طريقها بواسطة لغة مفرداتها مُفرّعة وغير مألوفة («الوجود فى ذاته» فى مواجهة «الوجود لذاته»، و«التعالى» فى مواجهة «الحقيقة الواقعة»، و«العَدَمِيَّات» Négatités [بالفرنسية]... إلخ). فى بعض الحالات يمكن الخروج بتعريف موجز، وفى حالات أخرى تراكم - فوق ما هو مقصود من معنى - طبقات متعددة؛ حتى لا يعود ممكنا إلا التطلع إلى بزوغ المعنى من خلال هذه الطبقات المتراكمة. أما كيفية استخدام سارتر لتعبيرات من قبيل «الواقع الإنسانى»، فإنها خليقة بأن تجعل الذين - من بين فلاسفة التحليل - قد تلقوا تأهيلا حسنا، يتميزون غيظا! إن له نزعة إلى التعبير بالمفارقات («الإنسان هو الكائن الذى هو ليس ما هو، والذى ليس هو ما هو!»، وإلى وصف الأشياء التى ليست سلبية فى جوهرها، بلغة سلبية الوقع (كمثال: «هذا «الاغتراب» عن إمكانياتى، نتيجة لفعل الآخر.»)، وإلى الإدلاء بتصريحات تكاد تقارب الجنون (كمثال: «الآخر «يسرق» عالمى.»)، وإلى المغالاة (كمثال: «الإنسان حرٌ دائما أبدا، وإلا فإنه ليس حرًا على الإطلاق.»). وفى مسعى سارتر لإيصال انطباع ما، «كثيرا ما يُجرب - لتحقيق مسعاه ذاك - ثلاثا أو أربعاً من الطرق، والتى لا تتماثل بالضرورة عبارات الواحدة منها، بتلك التى فى الأخريات، بل وقد تتناقض طرق التعبير هذه فيما بينها.» (Warnock 1965 ص 9).

أنا بالتأكيد لن أدافع عن أسوأ ما فى سارتر من تماديات. لكن إن كان مصطلح «التعتيم» يعنى الكتابة بتعتيم دون مبرر معقول، ودون عائد محترم من استثمار الجهد الضرورى لاستيعاب هذه الكتابة المعتمدة؛ فإن أملى أن أستطيع أن أثبت أن سارتر - بلا جدال - لا يستحق هذا النعت. أولا فإن كانت رؤية سارتر للبشر وللعالم، محملة بما دعاه نيتشه - فى نصّ له - «الترسيمات الوعرة - وغير المستوية - للأشياء»... إن كانت أحيانا غير واضحة وملتبسة؛ فكثيرا ما يكون السبب فى هذا أن الواقع الإنسانى نفسه هو على هذا النحو، وليس إنكار هذا، مدعاة للإعجاب على الإطلاق! وثانيا فإن لكثير من الملامح الأسلوبية التى وصفها تواء، دورا منهجيا؛ ذلك أن العائد من استثمارنا - أو على الأقل جانباً منه - يجرى بفضل هذه الملامح لا رغما عنها⁽²⁾. ليس التمنيق فى اللغة دائما

«مجرد تنميق في اللغة»، أو «لغة جوفاء»⁽³⁾! حقا إن المنهج الذي يتبعه سارتر (عمله كفيلسوف في نظره هو نفسه)، يختلف عن ذلك الذي في الفلسفة التحليلية، وفي ذا جانب مما يساعد على خلق الفجوة الملحوظة بين العاملين (عمل سارتر وعمل الفلاسفة التحليليين). لكن «ما هو مختلف» لا يعنى بالضرورة أنه «أسوأ»! على سبيل المثال فإن في مفهوم سارتر لمشروعه كفيلسوف، شيئا من التوازي مع مفاهيم فتنجشتاين، وذلك في مرحلة من مراحل مشروع فتنجشتاين... مرحلة لاحقة⁽⁴⁾. وفتنجشتاين ليس موضع تقبُّل الفلاسفة التحليليين فحسب، بل إنه على العكس يعد - على نطاق واسع - جزءا من العُرف التحليلي. وإن كان من الواضح أن ما يقوم به فتنجشتاين، يختلف عما يقول الفلاسفة التحليليون لأنفسهم إنهم يقومون به⁽⁵⁾.

الانشغال الثاني - أن سارتر «يتنمي إلى الماضي» وأن الوجودية «قد أكل عليها الدهر وشرب و...!!» - خليق بأن يثيره مفكرو «ما بعد البنائية» Post-structuralism و«ما بعد الحداثة» Post-modernism داخل بعض أقسام الفلسفة في الجامعات، وكذلك في دوائر النقد الأدبي؛ إذ يتخذون من عمل فلاسفة أحدث من سارتر - شأن ميشيل فوكو وجاك دريدا - دعامة لحكمهم هذا. «كثيرا ما يُنظر إلى سارتر على أنه فيلسوف عالم انقضى... على أنه مسخ خلفته الحداثة!! دَوَى صوته وسط ما شهده القرن العشرون من أهوال وألوان من الاغتراب، ولكنه الآن قلما يُلاحظ بين الموجات الصوتية المنبعثة مما هو معاصر لنا من حالة ما بعد الحداثة.» (fox 2003 ص 1). وكثيرا ما يرى هؤلاء المفكرون سارتر كفردٍ راديكالي، يتجاهل البعد الاجتماعي للواقع الإنساني... يروونه كمدافع عن أقصى الحرية، يتجاهل ما على الحرية الإنسانية من قيود اقتصادية وسياسية وثقافية وبيولوجية وتاريخية، وكنصير لمفهوم للوعي الجليّ تماما بالذات، يتجاهل في آنٍ معاً، كلا من مفهوم فرويد لـ«اللاوعي» ومفهوم ماركس لل«الوعي الزائف». وحتى إن كانت لغة سارتر تغري أحيانا بتفسيرات من هذا القبيل... حتى إن كانت بعض هذه التفسيرات تشير إلى ثغرات في فكر سارتر، على الأقل في أعماله المبكرة؛ فإن هذه الاتهامات جميعها تبالغ - إلى أقصى حد - في تبسيط مفهوم سارتر للواقع الإنساني. بالإضافة فإن هذه الاتهامات تنطوي على كلٍّ من مخالفة حقائق التاريخ، وازدواجية المعايير: مخالفة حقائق التاريخ، لأنه بدون سارتر ما أمكن أن يوجد فوكو ولا دريدا⁽⁶⁾.

وازدواجية المعايير، لأنه كذلك يوجد في عمل فوكو - مثلما في عمل دريدا - ثغرات تعيب هذا العمل الفلسفي. بل إن من بعض هذه الثغرات، ما يشارك فيه الفيلسوفان سارتر!! على سبيل المثال فإن فوكو - مثله مثل سارتر - غافل عن مفهوم النوع Gender [بمعنى «النساء» كـ«نوع»، و«الرجال» كآخر] إلى حد كبير، ولكن النسويين يعتقدون آراء فوكو بحماس، وهم يرون في فعلته هذه فجوة يتعين سدها، لا صدعًا في صرح فكره... صدعا يستحيل رآبه. هذا في حين أن النسويين - برغم الاستثناءات الملحوظة، ومنها بالطبع سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الثاني» - تلكأوا في التسامح مع سارتر، على النقيض مما فعلوا مع فوكو⁽⁷⁾.

أما الانشغال الثاني... ذلك الانشغال بشأن تقادم الوجودية، فإنه خليق بأن يبعثه - بصورة ما - أولئك المعجبون العديدون بفكر مرلوبونتي: مورييس مرلوبونتي لم يكن معاصرا لسارتر وصديقا له فحسب، بل كذلك كان - باستثناء سيمون دي بوفوار - أقدر نقاد فكر سارتر. مع كل هذا فإن مرلوبونتي لم يكذب يعرف خارج الدوائر الأكاديمية.

والمعجبون بمرلوبونتي يعدونه - بحماس لا يجارى - ذلك الذي قوّض فكر سارتر عن آخره، حتى لم يعد باقيا من هذا الفكر سوى كومة من الأنقاض!! سارتر متهم بتجاهل مفهوم «البدن المُعاش» (بمعنى بدن كل منا، على النحو الذي يظهر به في تيار الحياة اليومية) في مواجهته بالمفهوم الآخر للبدن كموضوع للبحوث الفيزيولوجية والتشريحية. وسارتر متهم بما دعاه مرلوبونتي «النزعة الفكرية» [بمعنى «التفكير» Intellectualism]. ثم هو - بوجه خاص - متهم بالإخفاق في الإقرار بمجال لـ «الخبرة السالفة على الإدراك» Pre-conceptual experience. وسارتر كذلك متهم باستحداث ازدواجيات جديدة، منها مثلا الازدواجية بين «الذات» و«الموضوع»؛ وهو جدير بهذا الاتهام حتى إن لم تكن هذه الازدواجية هي بالضبط ازدواجية الذهن والبدن المنسوبة إلى ديكارت، والتي طالما تعرضت لهجوم شديد. وبالفعل كان مرلوبونتي قد وضع يده على بعض الثغرات في فكر سارتر، وعمل على تدارك تلك الثغرات. من بين الثغرات مثلا ما يظهر من غفلة سارتر عن الحيوانات المتممة إلى غير الفصيلة الآدمية، وإهماله باستخفاف - على الأقل في أعماله المبكرة - للأطفال والقُصّر؛ وكان الآدميين انبعضوا إلى الوجود مثل «أثينا» من جبهة «زيوس» [رب الأرباب عند الإغريق، وهذا في

واحدة من أساطيرهم العريقة]: مكتملى الوعى، ومتمالكين وعيهم بذواتهم على الأتم، ومتابعين - بحرية - مشروعات أثيرة لديهم⁽⁸⁾. إلا أننا إذا ارتضينا كنايةً أخرى، لقلنا إن سارتر هو العملاق الذى انطلق مرلوبونتى من فوق كتفه ليستكمل نفس بحثه هو من البداية إلى النهاية، بما فيه - وعلى نحو مركزى بلا جدال - عرضه المُحتفى به لمفهوم البدن المعاش. وبدلاً من القول بأن مرلوبونتى أفلح فى تنفيذ مقولات سارتر، أوثر أنا أن أقول إنه كثيراً ما عرض أفكار سارتر بوضوح فاق ذلك الذى عرض به سارتر نفسه أفكاره! وكذلك قام بهذا العرض بمزيد من الحسم واليقظة عما بذله سارتر بشأن عمله هو نفسه⁽⁹⁾.

وفى كتابى هذا أركّز أنا على أعمال سارتر التى تفوق - فى كونها فلسفية على نحو مباشر - سائر أعماله. على ألا يحول هذا دون الإشارة - متى اقتضى الحال - إلى أعماله الأدبية، وما كتبه من سير، وغير هذه وتلك من سائر ما يمضى قدماً بمشروعه الفلسفى على طرق مثيرة للاهتمام. كذلك أركّز على أعماله الفلسفية الأكثر تبكيرا - مبدئياً على «الوجود والعدم» [BN فى ثبوت مصادر الكتاب] - بأكثر مما أفعّل بأعماله اللاجقة، شأن «نقد العقل الجدلى» [CDR فى ثبوت مصادر الكتاب]. وبخلاف غيرى، أرى أنا [كاثرين موريس] كثيراً من ضروب التواصل بين أعمال سارتر المبكرة، وتلك الأقرب زمنًا. وأؤجّه تفكير سارتر التى أريد - بوجه خاص - إلقاء الضوء عليها، قد اتخذت موضعها سلفاً فى مؤلفه «الوجود والعدم»، ولو وضّحت - وإن بأدنى قدر من التفصيل - الكيفية التى تطوّر بها تفكيره عبر الزمن؛ فلجعل هذا طرْحى للموضوع مُطوّلاً ومعقداً بأكثر مما هو بالفعل.

أنا أكرّس وقتاً أطول من المعتاد، لاستكشاف منهج سارتر... استكشاف ما أُعدّ سارتر قائماً به. على ألا يترتب على هذا تكريس وقت أقل من المعتاد، لشروح على نتائج هذا المنهج، ذلك أن المنهج والنتائج لديه فى تشابك متأصل داخل نوع من دائرة منهجية⁽¹⁰⁾: نقطة انطلاق سارتر، هى الفكرة التى مفادها أننا نحن الفلاسفة بشرٌ منخرطون فى مشروع لاستكشاف ما هو كون البشر بشراً! فمثلاً نكتشف - عبر تأمل فى أفعالنا نحن الرواعية - أن البشر كائنات واعية، أى كائنات باستطاعتها - بين أمور أخرى - التأمل فى أفعالها الرواعية. ثم مرة أخرى، نكتشف أن كل مشروع إنسانى، هو بحكم طبيعته ذاتها

مهدد بأن يقوّضه ما يدعوه سارتر «المُخادعة» Bad faith (خداع الذات، والأوهام، والتحييزات... إلخ)... أجل كل مشروع إنساني، بل ونفس هذا المشروع الفلسفى الذى توصّل إلى هذا الاكتشاف؛ ويستهدف الإبلاغ به.

هذا يوحى بوجود ما يشبه الدائرة فى منهج سارتر، وإن لم تكن حلقة مفرغة؛ كما سألتح. لكنّ لهذه الدائرة ملمحين متشابهين فيما بينهما: الأول يتعلق بالاكتشاف التأملى لما هو كون البشر بشرا، وهو المنهج الفلسفى المسمى بـ«الفنومولوجيا» (علم الظواهر). والثانى يتعلق بالمسعى إلى التغلب على المخادعة - والتحييزات والأوهام - الخليقة بتقويض تطبيق الفنومولوجيا، والتى قد تتقاطع بفهم للآخرين لتأنيدها. وأنا أشير إلى هذا الملمح الثانى بوصفه «علاجيا» Therapeutic، وهو مصطلح يومئذ صوب ما ورد فى المراجع عن فتجنشتاين؛ بما أن هذا - فيما أطرحه - شأن مركزيّ: فيه يلتقى المنهج الفنومولوجى ومنهج فتجنشتاين الفلسفى. إن تخليص امرئ من المخادعة - بما فى هذا، المخادعة الفلسفية - مغاير على نحو بالغ الأهمية، للأنشطة الفلسفية المألوفة بأكثر من غيرها... تلك المتعلقة بتصويب الأخطاء والمغالطات، كما أنه يتطلب وسائل مختلفة. وسارتر - مثله مثل فتجنشتاين - لا يستهدف تغيير الطريقة التى نفكر بها فحسب، بل ويستهدف تغيير الطريقة التى نعيش بها.

لسوف يسعدنى أن تشمل الآثار الجانبية لهذا الكتاب إمكان ممارسة شيء مما دعوتُه «العلاج السارترى»... علاج أولئك الفلاسفة التحليليين، الذين يغلب عليهم أن يروا فى «فلسفة القارة» مجرد التنميق فى اللغة، وعلاج من يُعدّون سارتر متقاهما؛ كما فعل مفكرو «ما بعد البنائية» و«ما بعد الحداثة»، وأنصار مرلوبونتى.

لقد دعى سارتر «فيلسوف الحرية»، وهو نفسه قال إن «كل ما حاولت أن أكتبه أو أفعله فى حياتى، كان المقصود به التشديد على أهمية الحرية.» (ورد هذا المقتطف فى Anderson 1979 ص 42). ومن الواضح أن هذا قابل للانطباق على النهج الذى مارس به سارتر حياته الممتدة، والملتزمة سياسيا على نحو بالغ. وهو كذلك يصدق جليا على صعيد محتوى فلسفته: سارتر يتمسك بما يبدو أنه نظرية مُتطرفة... نظرية فى الحرية باعتبارها مُطلقا، وفى المسئولية باعتبارها «عامة ومعّمة» All-pervasive. فإن لم يكن رأيه فى الحرية بمثل التطرف الذى يُمثّل به أحيانا، وإن كان رأيه هذا قد بدأ

يبدو - فى أعماله الأخيرة - أقل تطرفاً؛ فإن هذا لا ينتقص من هذه الحقيقة. ولكن منهج سارتر أيضاً - على نحو ما سادل عليه - يستتبع فلسفة فى الحرية، ولهذا على الأقل معنيان مختلفان⁽¹¹⁾: هو يهدف إلى «تحريرنا من آرائنا المُعتنقة سلفاً» (إن استعرنا تعبير ديكارت)... إلى تحريرنا من قبضة المخادعة الفلسفية، التى تحول دون إقرارنا بما نعرف جميعاً كبشر - بخبرتنا المعاشة - أنه حقيقى. وإذا يقوم سارتر بهذا، فإنه يمنحنا حرية الحياة كفلاسفة، فى نفس هذا العالم الذى نقيم فيه كبشراً أولئك الذين أقصتهم الفلسفة عن عالم الحياة، قد يجدون فى هذه الإمكانية ما يتعشون به!

بل يوجد ما هو أكثر: إن استهجان الفلسفة لعالم الحياة لم يطرأ من فراغ اجتماعى وحضارى، ولا كذلك رد الفعل الفنونولوجى ضده: لقد كان ترُقُب الأزمة خاطراً بالبال (بل وبين سطور بعض الكتابات) عندما قام هوسرل بإبراز هذا المعنى... معنى الأزمة المُترقّبة، فى محاضراته التى كان عنوانها: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبى» *Philosophy and the crisis of European man*، والتى ألقاها سنة 1935. وقد شكّلت هذه المحاضرة جزءاً من أساس عمل هوسرل اللاحق العظيم الذى لم يُستكمل: «أزمة العلوم الأوروبية، والفنونولوجيا المتعالية» *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*، والذى نشر بالإنجليزية مصحوباً بعمل آخر له (هو «الفلسفة كعلم دقيق» *Philosophy as a rigorous science*) بعنوان «الفنونولوجيا (علم الظواهر)، وأزمة الفلسفة» *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*⁽¹²⁾.

ربما لم يكن من المستغرب أن يستشعر الأزمة أحد أبناء طائفة اليهود فى ألمانيا فى ذلك الوقت! لكن النازية لم تكن إلا واحداً من مظاهر تلك الأزمة: كان ما شغل هوسرل، هو الخطر على الثقافة الأوروبية، المائل عندئذ. وهو خطر كان مصدره [فى رأى هوسرل] الغلبة المتزايدة - فى مجالات لم تكن ملائمة لها - لعقلانية علمية، لا تحظى من التفسير إلا أضيقة: إذ تُفسّر كعقلانية تقنية وتكنولوجيا؛ وهى غلبة لسياق بعينه للتفكير... سياق كان اختزالياً *Reductive*، وذريئاً *Atomistic* [بالمصطلح الفلسفى، على نحو ما يقال عن فلسفة برتراند رسل إنها «ذرية»، بمعنى إثارة «الجزء» كموضوع للفلسفة، على «الكل»]، ومُدّعياً الموضوعية *Objectivistic*، و«علمياً» *Scientistic*.

وربما لم يكن غالبا علينا نحن الفلاسفة الأنجلوأمريكيين، هذا الضرب من الحديث بلغة الأزمات. إلا أن كثيرا منا سيجد شيئا ذا دلالة في هذا الوصف. والفنومولوجيا التي ارتادها هوسرل وواصلها سارتر، ما هي بالتي ستتخذ الإنسانية من هذا الخطر؛ ولكنها قد تجدى في تذكيرنا بما نحن مهددون بفقدانه.

هوامش المقدمة:

1 - أحيانا يتم بالفعل تكريس هذا التمييز، في الهياكل المؤسسية للكليات والأقسام في المعاهد والجامعات الأنجلوأمريكية. لكن حتى حيث لا يجرى هذا، تسود نزعة إلى تقسيم المذاهب الفلسفية - على الأقل تلك التالية تاريخيا لمذهب إيمانويل كانت - إلى أعراف مختلفة، يطلق على كل منها نعت من قبيل هذا أو ذاك («التحليليون»، «فلاسفة القارة»). والتقسيم يقترب - في هذه الحالة - تناقضا منافيا للحكمة؛ إذ يشير النعت الأول - بعمومية بالغة - إلى أحد طرز العمل بالفلسفة، أو مجموعة من الطرز؛ بينما يشير الآخر - على ما يظهر - إلى منطقة جغرافية (ينظر Williams 1996 و Critchley 2001). بالإضافة فيبدو أن النعوت تنطوي على افتراض تجانس داخل الفئة الواحدة، متى حُصت بنعت أو آخر. وهذا التجانس هو - في أهون الأحوال - مشكوك فيه. وبالرغم نظل هذه النعوت رهن الاستخدام الشائع. أنصار الفلسفة التحليلية اليوم، هم نموذجيا من الأنجلوأمريكيين، أو على الأقل من الشُعربين عن فكرهم بالإنجليزية؛ على سبيل المثال برتراند رسل وجلبيرت رابل من بين البريطانيين، وويلارد فان أورمان كواين ودوتالد ديفيدسون من بين الأمريكيين. وكثيرا ما تذكر الفلسفة التحليلية، مُشارا إليها بصفة «الفلسفة الأنجلوأمريكية»، وهذا رغم صواب تدليل ديمت (Dummett ص 2) على أن صفة «الأنجلونمسية»، لكانت أكثر مراعاة للتطور التاريخي لهذه الفلسفة، إلى حد ما. وإن كان هذا سيجعل التناقض مع صفة «قاري» أكثر منافاة للحكمة حتى مما هو حاصل بالفعل! كثيرا ما يُحسب الألماني جوتلوب فريجه والنمساوي لودفيج فيتجنشتاين، على فلاسفة غير القارة، ولكن بصفة فخريّة. بينما يُعدّ الفيلسوفان البريطانيان فرانسيس هربرت برادلي وروبن جورج كولنجوود، ممن تأثروا بما هو قادم من القارة. هناك شيء آخر غير الجغرافيا، مقصود بالنعوت! [وتصويا لما ذكرته المؤلف، لنا أن نضيف أن تعبير «فلسفة القارة» هو مجرد اصطلاح بين مؤرخي الفلسفة على الإشارة المجازية إلى «الفلسفة التركيبية»، المُبينة للفلسفة التحليلية. يُنظر Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers بإشراف James Opie Urmson: مادة Analysis. ويُرجع - في نفس الشأن - إلى نظير كارل ماركس لما أطلق عليه صفة «الفلسفة التأملية Speculative philosophy». وهذا في البند الثاني من الفصل الخامس من كتاب «العائلة المقدسة» DIE HEILIGE FAMILIE، عند تعرّض ماركس للمفكر الهيجلي فرائز تسيخلين فون تسيخلينسكي (1816-1900) الذي كان يوقع كتاباته باسم «ستسليجا» Szeliga، وحيث قال ماركس إن الفيلسوف التأملية «ما أن يستولد من العالم الحقيقي فتة» ما هو من الغوامض، إلا ويُشئ العالم الحقيقي انطلاقا من تلك الفتة. «Nachdem er die Kategorie 'das Geheimnis' aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt um dieser Kategorie

(طبق الأصل من النص الألماني. ونحن ننقل عن الترجمة الفرنسية الكاملة التي وضعتها إرنا كوجينو - نشر Editions Sociales بباريس سنة 1969 - لذلك المؤلف الذي اشترك في وضعه كارل ماركس وفريدريخ إنجلز في أغسطس سنة 1844، وإن كان الفصل المقطعة منه الفقرة الواردة أعلاه - ص 77 من الترجمة الفرنسية - من بين ما انفرد ماركس بكتابتها). وباستثناء عمل ماركس نفسه، فلا شك أن حكمه هذا ينسحب على سائر فلاسفة القارة، وبما يتفق مع الأحكام التي أوردتها المؤلف في متن الفصل أعلاه. أ.ع.ب.].

2 - منا نسترد بورانوك (Warnock ص 10)، القائل عن سارتر «إن ما يهمه هو أن يعرض صورة لما تكون الأشياء عليه، أن يُكره قراءه على تقبل منظور معين للعالم، ولا يهمه كثيرا ما سيستخدمه - لكي يفعل هذا - من أسلحة!»

3 - بل لقد كان التمييز في اللغة، يُدرّس في الماضي - مواكبا للمتطق - كأداة أساسية لمحترف الخطابة.

4 - ينظر لنا [كاثرين موريس] الفصل الذي عن «متهج فيتجنشتاين» (K. J. Morris 2007). وأنا لا أقيم أي دعوى تاريخية بتأثير مباشر لأي من الفيلسوفين على الآخر. من المستبعد أن يكون فيتجنشتاين قد قرأ سارتر. أما سارتر

- فقد أقر بأنه «يؤثر» قراءة روايات الإثارة» على أن يقرأ فتجنشتاين» (W ص 49). وهذا - من جانب سارتر - ليس اتهاماً لفتجنشتاين، بقدر ما هو إقرار بكون القصص الرخيصة تستهوي ودعوى الوحيدة بشأن هذا التقريب بين سارتر وفتجنشتاين، هي بوجود بعض من توازيات بين منهجيهما الفلسفيين... توازيات لا تجعل أياً منهما منسجماً في التصميم مع الفلاسفة التحليليين. في الوقت نفسه فهناك عدد من المفكرين - منهم على سبيل المثال شوبنهاور ونيتشه وكيركجارد - الذين أثروا في الاثنين. وليس هذا - فيما أظن - بعيد الصلة بالموضوع.
- 5 - من بين سائر المختلفين كذلك، فيلسوف «اللغة العادية» بجامعة أكسفورد، جون لانجشو أوستن؛ وهو نفسه نجم في سماء الفلسفة التحليلية (وإن يكن للأسف قد خبا الآن شيئاً ما). وهو بالفعل قد قال إن منهجه يمكن أن يُدعى «الفنومولوجيا اللغوية»، ثم «إن هذا، هو بالأحرى استطراد»، بما أن الفنومولوجيا (علم الظواهر) هي المنهج الذي أنشأ إدموند هوسرل، وزاد من تطويره عددٌ من فلاسفة القارة، من بينهم سارتر (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب).
- 6 - هذه النقطة، يتزايد الإلحاح عليها، من قبل دارسي سارتر. وكل ما ينبعث من هذا الإقرار من قراءة لسارتر، قد اختير له عنوان «سارتر الجديد». (يُنظر Howells 1992: المقدمة والخاتمة بوجه خاص، وفوكس 2003، وكذلك ليفي 2003 في بعض المواضع).
- 7 - هذا أخذ الآن في التأثير. (يُنظر Murphy 1999).
- 8 - ولا كذلك كان مرلوبوتني نفسه خالصاً تماماً من الثغرات، وعلى وجه أخص - من غيره بكثير - بشأن معالم لتفكير سارتر؛ مما تسبب أحياناً في قراءات من جانب واحد - أو غير متعاطفة - لأعمال سارتر المتأخرة.
- 9 - توجد «ترسنة» بأكملها من دراسات للتضاد الذي بين سارتر ومارلوبوتني، بعضها يتخذ - بصفة عامة - هذا الرأي. والمجموعة التي أوردتها جون بارتلي ستوارت (Stewart 1998a) تتيح عرضاً قيماً لهذه الترسنة. وأبرز ما فيها كنموذج، هو عمل مارجريت ويتفورد (Whitford 1982).
- 10 - لا يمكن أن أستخدم مصطلح «الدائرة التأويلية» Hermeneutic circle، وهو تعبير ارتبط بالفنومولوجي الألماني مارتن هيدجر وتلميذه ذائع الصيت هانس جدامر. لكن في السياق الحالي، بدا من الأفضل تجنب التورط في سجلات حول المعاني الدقيقة لهذا المصطلح، وعما إذا كانت هذه المعاني تتلام وفكر سارتر.
- 11 - هذا شأن آخر له أهمية مركزية؛ حيث يحتمل منهج سارتر المقارنة بمنهج فتجنشتاين، ورغم أن هذا - من بين معالم تفكير فتجنشتاين - طالما تعرض للإهمال. وجوردون بيكر (Baker 2004) يبين على سد هذه الفجوة، خاصة في الفصل التاسع من مؤلفه هذا.
- 12 - كان مؤلف شينجلر «تدهور الغرب» Decline of the West مُسهماً في هذه الفكرة عن الأزمة. كذلك كان فتجنشتاين قد تأثر بملاحظات شينجلر - باللغة الشاوم - بشأن الحضارة. (يُنظر مونك: Monk 1990 ص 299). لكن وُجد كذلك كثير من المسهمين، منهم على سبيل المثال فردريك نيتشه.

حياة سارتر

«بدأت حياتي، مثلما سأنهيها - بلا شك - بين الكتب.»

جان بول سارتر. سنة 1964 [أى قبل موته بستة عشر عاما] (W ص 28).

ليس مما لا يرهبه المرء، مشروع الكتابة عن شخص - مثل جان بول سارتر - كتب هو نفسه عن حياته سيرة، وكانت رائعة! هى تلك التى اختار لها سارتر عنوان «الكلمات» Les Mots [فى الأصل الفرنسى]، كما كتب سِيرًا رائعة لحياة غيره من الكتاب، شأن مؤلفه «القديس جينيه، ممثلا وشهيدا» Saint Genet, comédien et martyr [فى الأصل الفرنسى]، وما هو إلا «مقدمة» للأعمال الكاملة لجان جينيه [فى نشرة دار Gallimard لهذه الأعمال]... مقدمة يربو عدد صفحاتها على خمسمائة [بل يقارب الستمائة (578 تجديدًا)]، وكذلك كتب بروعة عن [القالب الأدبى المصطلح على تسميته بـ] «سيرة الحياة»، وهذا على سبيل المثال فى أوائل القسم الثانى من مؤلفه «الوجود والعدم» (BN: Part II.2.i)، وأخيرًا وليس آخرًا، كُتِبَتْ عن حياته سِيرٌ رائعة، منها تلك التى قام بها برنارد هنرى ليفى، على نحوٍ يفوق - بإبهارا - سائر ما كُتِبَ (1).

كان سارتر مقتنعًا بأن سيرة حياة الفرد، ينبغى أن تجلو ماله من «مشروع أساسى» (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)، قائلًا فى وصف مشروعه هو نفسه، إن هذا المشروع هو «أن يكون كاتبًا» (2)، وعن نفسه: «ما وُجدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ «أنا»: كان المقصود بهذا، الـ «أنا» الذى يكتب.» (W ص 79). والسيرة الذاتية التى كتبها سارتر - وتوقف بها عند ستة والثانية عشرة - مُقسَّمة إلى قسمين: عنوان الأول «القراءة»، والثانى «الكتابة».

يصف سارتر اللحظة التى تعلم فيها أخيرًا كيف يقرأ، قائلًا: «جعلتنى النشوة طائشًا! تلك الأصوات التى كانت حبيسةً كُتُبٍ صغيرة عن الطبيعة... الأصوات التى كان جدى يبعث فيها الحياة بلمحة واحدة، التى كان هو يسمعها، أما أنا فلا: غَدَّتْ ملكًا لى!!» (W ص

(33)، ثم: «كنت قد اهديت إلى عقيدتي: لم يبد لي أى شيء أهم من كتاب.» (W ص 39).

كتب سارتر روايته الأولى فى سن السابعة!! كانت قصة مغامرات، عنوانها Pour un papillon («من أجل فراشة»). وبعدها بنصف قرن كتب سارتر عنها فى سيرة حياته قائلا: «اقتبست «الحبكة»، والشخصيات وتفاصيل مغامراتها - بل والعنوان - من قصة مصورة كانت قد صدرت وأنا فى الفصل الدراسى السابق.» لكن أى طفل فى السابعة يكتب أدبا أصيلا ذا قيمة باقية؟ ما لنا - فى نظرتنا خلفاً إلى الماضى - أن نعتدّ بهذه الرواية الطفولية، إلا كأولى النغمات الواضحة فى اللحن الذى قدّر لسارتر أن يشدو به طيلة حياته.

كان سارتر كاتباً استثنائياً، بأكثر من معنى للكلمة. وكما يلاحظ أندرو ليك (Leak 2006 ص 7 و 8) فإن أعمال سارتر كانت فى أواخر حياته تفتش - من أى رفّ للكتب - حيّزاً يمتد طوله إلى مترين! وبإضافة ما صدر من أعماله بعد انقضاء حياته، يزيد الامتداد إلى مترين ونصف!! ومجرد التنوّع فى إنجازات سارتر ككاتب، دلالة على هذه الاستثنائية... تنوع إنجازاته لا فى الفلسفة فحسب، بل كذلك مسرحياته ورواياته وقصصه القصيرة، ولا فى ما كتبه من سير - منها سيرته هو، الذاتية - فحسب، بل كذلك من مقالات: منها ما شغل من المجلدات عشرة، ما بين تلك التى موضوعاتها نظرية الأدب والنقد الأدبى والفنّ التشكيلى... إلخ. وغيرها التى موضوعها السياسة، بل وحتى المرائى!! وهى مجلدات تلك السلسلة التى عنوانها «مواقف» Situations [فى الأصل الفرنسى، ويشار فى ثبوت المصادر إلى ترجمتها الإنجليزية برمز S اختصاراً للكلمة Situations التى هى بالطبع المقابل الحرفى فى اللغة الإنجليزية للعنوان الفرنسى]، ثم ما نشر فى مجلات وصحف، بل وإنجازات لسيناريوهات أفلام، من بينها ذلك الذى كان بتكليف من المخرج الأمريكى جون هيوستون، والذى لم يصدر على الورق فى حياة سارتر، بل بعد انقضائها بستين أربع: فى سنة 1984، ويعنوان «سيناريو فرويد» Le Scénario Freud [فى الأصل الفرنسى، أى «سيناريو فيلم فرويد»]. وكان فيلم «فرويد» قد أنتج سنة 1962، لكن سارتر طلب رفع اسمه من بين عناوين الفيلم، بسبب ما تعرّض له السيناريو الذى كتبه من اختصار، مما لا يكاد يدهش أحداً متى عرفنا أنه

لو لم يتم هذا الاختصار، لاستغرقت مدة عرض الفيلم على الشاشة ثمانى ساعات!! وفى بعض من فترات حياته، سوّد سارتر صفحات كمّ ضخّم من المفكرات. وما دوّنه فى مفكراته عن الحرب، نشر فى سنة 1983، مما يعنى كذلك أنه لم يصدر فى حياة مدوّنه، بل بعد انقضائها. وكتب سارتر العديد والعديد من الخطابات. بعضها نشر فى سنة 1983 أيضا، بعنوان «رسائل إلى القندس، وبعض من رسائل أخرى»

Lettres au Castor et quelques autres [فى الأصل الفرنسى]؛ حيث نُعتُ «القندس» Castor [بالفرنسية] كان اسم التذليل الذى اختاره سارتر لسيمون دى بوفوار، رفيقة عمره بأكمله؛ والكاتبة التى تكاد غزارة إنتاجها الأدبى تضاهى غزارة إنتاج سارتر نفسه(3). وعندما لم يكن سارتر يكتب، كان يتكلم؛ غالبا فى إطار حوارات وجدت بدورها طريقها إلى الورق، لتُختتم بمجموعة منها كانت أكثرها إثارة للجدل. وهى تلك الحوارات التى أجريت معه فى الأسابيع الأخيرة من حياته، بقلم بنى ليفى. وسأعود - فى هذا الفصل - التعرّض لها أدناه بمزيد من التفصيل.

ولد سارتر فى باريس، فى الحادى والعشرين من يونيو سنة 1905. ثم بعد وقت قليل مات أبوه، وذهبت الأم وطفلها ليعيشا مع أبويها فى «مُدون» بالألزاس (وكان الإقليم حينئذ تابعا لألمانيا). جد سارتر لأمه، تشارلز شفايتزر كان ابن عم الفائز بجائزة نوبل للسلام، ألبرت شفايتزر. وفى سنة 1911 انتقلت الأم والطفل ثانية، ولكن حينئذ إلى باريس، حيث التحق هو بإحدى مدارس الليسيه. وفى سنة 1917 تزوجت أم سارتر ثانية، ليكون المستقر فى مدينة «لاروشيل» الفرنسية، حيث وجد الصبى من العسير عليه التلاؤم. وقد عاد إلى باريس فى سنة 1920، ليقضى (فى العام الدراسى 1921-1922) السنة النهائية من مرحلة البكالوريا، ويدخل - بعد اجتياز هذه المرحلة - «المعهد العالى للتربية» École Normale Supérieure التابع للسوربون. ويحقق سارتر فى نيل إجازة التدريس (ال«أجريجاسيون»(4)) فى المرة الأولى، ولكن يحوزها فى السنة التالية - 1929 - بأعلى الدرجات. وترتيب «الثانى» فى نفس مسابقة تلك السنة، حازته سيمون دى بوفوار، التى كان قد التقى بها فى سته الأخيرة فى الدراسة. وبعد أداء الخدمة العسكرية، اشتغل بتدريس مادة الفلسفة فى إحدى مدارس الليسيه بمدينة «لى هافر» الفرنسية، بدءا من سنة 1931 وحتى سنة 1936. وكانت هذه - بصفة عامة - فترة تعسة

من حياة سارتر، لأن ما استجد من أحوالها عندئذ، باعد بينه وبين سيمون دي بوفوار. وقد غادر فرنسا ليمضى سنة للدراسة فى برلين، ثم عاد ليشغل بالتدريس - فترة وجيزة - فى مدينة «لاون» الفرنسية، ثم فى إحدى مدارس الليسيه بالعاصمة باريس. وفى سنة 1939 جُنِّد، وفى ثانى أعوام الحرب - 1940 - سقط فى الأسر، ليطلق سراحه فى العام التالى. وزاول سارتر التدريس بضع سنين أخرى، فى إحدى مدارس الليسيه.

سائر حياة سارتر، تعوزه علامات الطريق المعتادة؛ التى تسم النمط «البورجوازى» [بمعنى «النمط التقليدى»] لحياة الناس فى هذه الأيام: الدرجات العلمية المَزِيْدَة... والمناصب... والزيجات... إلخ. إلا إذا اعتدَّ بتبنيِّه لـ«آرليت الكايم» فى سنة 1965. ولئن وجدت على طريق حياته أى علامات على الإطلاق، فلكانت هى والأحداث العالمية - حرب الجزائر، وحرب فيتنام، والحرب الباردة - شيئا واحدا. طيلة ذلك الزمان كانت لسارتر كتابات... وارتباطات، ولم تكن بالقليلة: قصص حبَّ عارضة، تعايشت - وإن بصعوبة فى بعض الأحيان - مع قصة الحب الأساسى فى حياته، ذلك الذى ربط بينه وبين سيمون دي بوفوار (ينظر لها PL ص 71)، كما كانت له رحلات. حرر سارتر دوريات وصحفا، وشارك فى حركات سياسية وفى احتجاجات سياسية. كانت له جلسات فى المقاهى الباريسية، اشتجر فيها الحديث بينه وبين غيره من الأعلام؛ الرواد فى الفنون والأدب والفلسفة والسياسة. رفض سارتر ألوانا من التكريم (من بينها جائزة نوبل فى الأدب) (5)... عقد مؤتمرات صحفية، وأجريت معه حوارات صحفية وتلفزيونية... ألقى محاضرات فى جميع أنحاء العالم. وأولا وآخرًا: كَتَب!

موت سارتر فى الخامس عشر من إبريل سنة 1980، كان هو نفسه حدثا عالميا. جنازته التى كان مقررا تشييعها يوم الجمعة، أرجى تشييعها إلى السبت، لإتاحة حضور المزيد من الناس، وباله من حضورا أكثر من خمسين ألفا منهم!! والسيارة المقفلة التى أقلت سيمون دي بوفوار إلى مقبرة مونبارناس، داهمها الفضوليون والـ«باباراتزى» [الصحفيون المتطفلون] (Bair 1990 ص 587). وبعدها كانت شوارع باريس مُقفرة من السيارات، وتلاقت جماعات صغيرة من الناس فى المقاهى. وجال فى الشوارع رجال ونساء، فرادى... «على غير هدى» (Lévy 2003 ص 1). كانت جنازة سارتر أشبه بتلك التى لشخصية كشخصيات جون كيندى أو الأميرة ديانا، منها بجنازة أى من

الكتاب أو من رجال الفكر. واحتل نبأ موت سارتر الصفحات الأولى من الجرائد، في جميع أنحاء العالم. وفي اليابان كتب أستاذ جامعي كان قد ترجم - إلى لغة بلاده - أعمالاً لسارتر، قائلاً عنه إنه «جسد القرن العشرين، لا بعمله فحسب؛ بل وبموقفه من الحياة.» (ورد هذا المقتطف في 1987 Cohen-Solal ص 521).

وفي سائر صفحات هذا الفصل، يتنظم تفصيل يجمع بين العرض الزمني وذلك المرتبط بموضوعات الأعمال المكتوبة. وتركز الفقرة تلو الأخرى - من هذا التفصيل - على الموضوعات الفلسفية، والسياق الذي يتنظم الكتابات الأساسية.

رواية سارتر، «الغثيان» *La Nausée* ومفهوم «الطوارئ» *Contingency* في الوجود

«الغثيان» *La Nausée*؛

أولى روايات سارتر، هي كذلك أشهر رواياته! صدرت سنة 1938، وظهرت ترجمتها إلى الإنجليزية (بعنوان *Nausea*) سنة 1949. هذه الرواية، كتبها سارتر أثناء قيامه بالتدريس في مدينة لى هافر الفرنسية، تلك المدينة الماثلة في الرواية باسم مستعار لا يكاد يحجبها: «بوفيل» *Bouville* أو «مدينة الوحل» *Mudville* [إذ تعني كلمة *Boue* في اللغة الفرنسية: «الوحل»]. والرواية تهوى بسياس الإذانة اللاذعة على الشريحة البورجوازية من مجتمع المدينة: مرتادى الحفلات الموسيقية، الذين «يتخيلون أن الأصوات الموسيقية تنهمر بداخلهم، حلوة منعشة، وأن مُعانياتهم تصير موسيقى، مثل فرتر [في عمل جوته الأدبي «آلام فرتر»]. هم يظنون أن الجمال رؤوف بهم، الحمقى!!» (N ص 232). كما تُظهر الرواية - بصورة قد تبدو وليدة خيال جمحت به الخمر أو المخدرات - غياب ما هو ضروري للطبيعة من قوانين (6) وهذا على نحو أشد بكثير ثراءً وعنفواناً (7) من مقولة ديفيد هيوم الفاترة: «قد لا تشرق الشمس غداً!! فنجد سارتر يكتب قائلاً: «قد تنظر أم إلى وجنة ابنها وتسأله: «ما هذا: دمل؟» ثم ترى منه اللحم يتنفخ إلى الخارج قليلاً، وينشق وينفجر، وفي قاع الشق قد تظهر عين، عين ضاحكة... وآخر قد يشعر في فمه بشيء يخمش، فيذهب إلى المرأة ويفتح فمه: وإذا لسانه حشرة حية عارمة، واحدة من تلك الحشرات المتعددة الأرجل، تفرك أطرافها ببعضها البعض

وتكشط باطن فمه. (N ص 212-213).

أقل ما يمكن أن يقال عن «الغثيان»، هو إنها رواية غريبة: من ناحية ما، هي غريبة لأنه ما من شيء يحدث فيها حقاً، وفوق هذا هي غريبة لأنها رواية فلسفية بأصالة (8). هي كما يقول ليك (Leak 2006 ص 30) نوع من «رواية بوليسية ميتافيزيقية»: اجتهاد «أنطوان روكونتان» [بطل الرواية] - كما تشهد به مفكرته - لاكتشاف مصدر شعوره المزعج المصيب بالغثيان... شعوره بأن «شيئاً ما قد تغير». وما يلقاه فيأتيه في النهاية بالإجابة، يرد في تلك الفقرة من الرواية - المعروفة بأكثر من سواها - حيث يصف التقاءه - في الحديقة العامة - بجذر شجرة الكستناء: «عبثاً تكرر القول إن «هذا جذر». لم يعد يفلح بعد. رأيت بوضوح أن المرء لا يستطيع الانتقال مما لهذا الشيء من عمل كجذر - كمضخة تنفسية - إلى هذا: جلد سبع البحر، هذا الجلد الصلب المكتنز، إلى هذا المرأى اللزج السميك المُعانَد...»

إن ما تكشف عنه هذه المواجهة، هو ما في وجود الأشياء من طرء Contingency: كون هذا الوجود غير قابل للتبرير ولا للتفسير، بل «عبيته» - إن استخدمنا إحدى كلمات سارتر الأثيرة - وفي نفس الوقت غير قابل للإنكار، هكذا ببساطة وفجاجة! هذه المواجهة تكشف شُمُتِيَّة جذر الشجرة [نسبة إلى «الوجود ثمة» There-being، وهو المصطلح الذي أُثِرَ عن هيدجر، وسيرد تفصيله في هذا الفصل أدناه]... تكشف كلا من ثُمَّتِيَّتِها التي ليس لها سواها، وثُمَّتِيَّتِها المستحيل الإهلات منها.

ما هي أصول هذه الرؤية الفلسفية؟ كان سارتر قد اكتشف الفنونولوجيا Phenomenology (علم الظواهر) في الوقت الذي قضاه في لى هافر (ينظر أدناه)، وأحياناً يتم إدراك روايته «الغثيان» هذه، كنقد للفهم الذي تَفَرَّد به هوسرل للفنونولوجيا (مثلاً في Manser 1966 هامش ص 4). إلا أن سارتر قد بدأ في تأليف روايته في وقت سبق التقاءه الاستهلالى بالفنونولوجيا، وبالتأكيد أن الرؤية التي في صميم الرواية: رؤية ما في وجود الأشياء من طرء ومن استحالة الإنكار، ترجع إلى زمن يسبق هذا الالتقاء. ولكل من حماس سارتر عند اكتشافه الفنونولوجيا، ونقده للفهم الذي تَفَرَّد به هوسرل لها، جذور في هذه الرؤية. وكان أول تجلٍ لها - كما ذكر سارتر لسيمون دي يوفوار - عندما كان طالباً بالمعهد العالي للتربية، وتأثر تأثراً شديداً بذلك «التناقض بين

السينما - حيث لا يوجد طرء - والخروج إلى الشارع، حيث... لا يوجد إلا الطرء». (AFS ص 142). وحسبما ذكر صديق سارتر، الفيلسوف وعالم الاجتماع ريمون أرون Raymond Aron فإن سارتر صاغ أفكاره بشأن هذا الموضوع أول ما صاغها، في بحث قدمه في حلقة البحث التي يعقدها أستاذهما ليون برنشفيج (Lévy 2003 ص 127) (9)، وفي نفس الموضوع كتب بحثه للأجريجاسيون؛ التي لم يفلح في الظفر بشهادتها في ذلك العام.

كان سارتر ضليعا في العلم بالشواخ الذين يألفهم طلبة الفلسفة على كل من جانبي المحيط الأطلنطي، أمريكا وأوروبا: أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنز وسبينوزا وكانت وسائرهم، بمثابة كان ببعض ممن ليسوا مألوفين بنفس الدرجة، وفي مقدمة هؤلاء هنري برجسون (10). وسالف الذكر ليون برنشفيج كان واحدا من أهم المحاضرين بالسوربون في ذلك الوقت، ورغم أنه ليس واضحا إن كان سارتر قد حضر كثيرا من محاضرات هذه القامة الشامخة (TD ص 73) فإن مفاهيم برنشفيج الفلسفية شكلت المناخ الذي طفق سارتر ومعاصروه يتكيفون به (11). كان برنشفيج - الذي أشرف على أطروحة سيمون دي بوفوار عن فلسفة ليبنتز - نصيرا لما عرف بـ «المثالية النقدية»، والتي يصفها معاصر سارتر، موريس مرلوبونتي على النحو التالي:

«بفضل برنشفيج تم إبلاغنا بتراث المثالية كما فهمها إيمانويل كانت. في جميع الأحوال كان برنشفيج يَشُدُّ بفلسفته استيعاب كل من الإدراك الخارجى وتكوينات العلم، كأنشطة ذهنية خلّاقة ببناء... وقد تمثل إسهامه الجوهرى - بالتحديد - فى إنبائنا بأن علينا أن نتجه صوب الذهن، صوب الذات المشكّلة للعلم ولإدراك العالم؛ ورغم عدم إمكان القيام بتوصيفات أو إيضاحات لهذا الذهن، لهذه الذات.»

فيما بعد قدّم سارتر هذه التسمية الشهيرة - وإن لم تكن كافية لشرح المقصود بها - لرؤية برنشفيج: «الفلسفة الغذائية» Philosophie alimentaire [بالفرنسية]، التي وفقا لها «يقتنص الذهن العنكبى Spidery mind الأشياء فى شبكته، ويكسوها بلُعباب أبيض ويبتلعها ببطء.» (IFI ص 4، ويُنظر BN ص 187). إلا أنه يمكن القول بأن سارتر - حتى فى هذه المرحلة المبكرة من تطوره - كان قد تمرد غريزيا على هذه الرؤية التي يبدو أنها تجعل وجود الأشياء - جذر شجرة الكستناء على سبيل المثال - مُدركا عقليا بل

وقابلا للتبرير لأنه مشكّل بفعل الذهن، وعلى نفس النحو مشكوكا فيه؛ وهى التى - على الرغم - يبدو فى النهاية أنها رؤية تجعل استكشاف وجود الأشياء، غير ذى أهمية من الناحية الفلسفية.

التقاء سارتر بالفنومولوجيا (علم الظواهر) :

فى سنة 1929 جاء إلى فرنسا الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، مؤسس المنهج الفلسفى المعروف باسم «الفنومولوجيا» (علم الظواهر) ليلقى محاضرات فى السوربون. هذه المحاضرات صارت هى الأساس لمؤلفه «تأملات ديكارتية» Cartesian Meditations [CM فى ثبوت المصادر لهذا الكتاب]. وتبّ ليون برنشفيج تلامذته إلى «كون هذا حدثا من نوع لا يُلاقى فى تاريخ الفلسفة إلا نادرا». (عن [مؤرخ الفلسفة] جان هيپوليت Jean Hyppolite حسبما ورد فى Lévy 2003 ص 112). إلا أن سارتر لم يحضر (المصدر عينه [لبرنارد هنري ليفي]، ونفس الصفحة). أما التقاء سارتر فى وقت لاحق بالفنومولوجيا، فقد ورد ذكره فى حكايات شتى، أشهرها هى تلك التى روتها سيمون دى بوفوار سنة 1933، وهى كالتالى:

«قضينا الأمسية سويا فى ملهى «بك دي جاز» Bec de Gaze ... طلبنا كؤوسا مما يتميز به المحل، وهو كوكتيل المشمش. وعندئذ قال [جليسنا] أرون [ريمون أرون، سالف الذكر أعلاه] وهو يشير إلى كأسه: «افهم هذا أيها الصاحب العزيز، أنك إن كنت من معتنقى الفنومولوجيا، فلك أن تتحدث عن هذا الكوكتيل وتجعل منه فلسفة». شحب سارتر من فرط الانفعال لَمّا سمع هذا: ها هو بالضبط ما كان يتوق إلى إنجازه طيلة سنين، أن يصف الأشياء تماما كما يراها؛ ويخرج - من عمله هذا - بفلسفة! (PL ص 112) (12).

لَكَمْ ظل سارتر «متطلعا إلى الاشتباك بهذا الواقع الحى، مستخفاً بأى تحليل لهذا الواقع، يُختزل إلى تشريح كمثل الذى يُمارس على الجثث!!» (وهذا كذلك عن سيمون دى بوفوار، فى PL ص 30). ولَمّا كان أرون قد أشار على سارتر بقراءة ما كتبه إيمانويل ليفيناس Emmanuel Lévinas من تمهيدٍ لمذهب هوسرل فى الظواهر (الفنومولوجيا)، فلا غرابة أن نسمع من سارتر نفسه أن «مجيئه إلى الفنومولوجيا (علم الظواهر)، كان عبر ليفيناس». (S ص 158). بيد أنه عند هذا الاتصال الأول بالمذهب،

انتابت سارتر «لحظة من شديد الفزع والارتباك»؛ لأنه قال فى نفسه عن هوسرل: «يا له من سابق إياى إلى اكتشاف أفكارى كلها!» (وهذه شهادة أخرى لسيمون دى بوفوار، فى AFS ص 157) (13). على النقيض من برنشفيج، كان يبدو أن هوسرل يقول إنه من الممكن وصف مجرد وجود جذر شجرة كستناء، أو كأس من الكوكتيل؛ دون أن يحول هذا عن مواصلة ممارسة الفلسفة. وأرون - الذى كان لتوه قد قضى سنة من الدراسة فى المعهد الفرنسى بيرلين - شجع سارتر على أن يحذو حذوه، ويدرس أعمال هوسرل.

توسّم هوسرل فى نفسه شخص الموالى لديكارت فى روح تفلسفه، وهو الروح الذى وسّمه هوسرل بأنه «المسئولية الأصلية عن الذات» Radical self-responsibility و«أقصى حرية من التحيز، يُتصوّر بلوغها». (يُنظر له § 2 14) (CM). أراد هوسرل - مثله مثل ديكارت - أن تكون الفلسفة مطلقة اليقين... أن تكون - على حد تعبيره هو نفسه - «علما دقيقا»... «علما» بالمعنى الذى وردت به الكلمة فى اللغة الألمانية: Wissenschaft، وهو أكثر شمولاً من الاستخدام المُحدث لكلمة «العلم» فى اللغة الإنجليزية (Science). وكان المُقدّر لكلمة «الفنومولوجيا» أن تكون اسم هذا العلم الدقيق (15)، ويكون المحتوى الذى تستكشفه الفنومولوجيا هو الوعى. غير أن الوعى قصديّ Intentional، أى أن له الخاصية الكلية الأساسية التى هى كونه عيياً «بشيء»: من حيث إنه [الوعى] هو ما يفكر، فإنه يحتوى بداخله ما يفكر فيه «As cogito, to bear within itself its cogitatum» (CM § 14) ! الإدراك أو التصور أو التذكر، لا يعود إلا إدراك شيء ما أو تصور هذا الشيء أو تذكره، وهذا هو ما دعاه هوسرل «الموضوع القصدى» Intentional object. من ثَمَّ كان هذا الاستكشاف - «التحليل القصدى» - ذا حدين: توجد «توصيفات للموضوع القصدى من حيث هو»، وهذه ينعتها هوسرل بالتوصيفات «الحسية»، وأخرى لـ «أحوال الوعى (على سبيل المثال الإدراك والتصور والتذكر)»، والتى ينعتها بالتوصيفات «العقلية» (CM § 15).

يبدو أن رؤية هوسرل للفنومولوجيا كعلم دقيق، لم تكن ما استحوذ على الكثير من المعجبين به، بما فيهم سارتر! بل ولأسف هوسرل، كان موضع إعجابهم تحليله القصدى لتلك «المحسوسات والمعتولات». ياله من ثراء، ما ينطوى عليه مجرد إدراك مُكعّب

النرد! يقول هوسرل: «إذا اتخذت إدراك مكعب النرد موضوعاً لما أقوم به من توصيف، أرى - فى تأمل خالص - أن هذا المكعب متاحٌ على الدوام كوحدة موضوعية فى كمّ متعدد الأشكال وقابل للتغير، من أساليب للظهور تنتمى إليه حتماً... إنها تتسبب منهمة فى وحدة من التركيبات، بحيث إنه فيها يُقصد بـ«المماثل تماماً» أن يظهر مكعب النرد هو هو، يظهر... فى الأحوال المتغيرة التى للـ«هنا» وللـ«هناك» مُكرراً على خلفية «هنا» مطلق (فى كيانى العضوى المقصود قصداً مشتركاً Co-intended). هذا الـ«هنا» المطلق، هو دائماً مقصودٌ قصداً مشتركاً، وإن كان - ربما - غير متوقع... الشئ القريب - من حيث إنه «هو هو» - يظهر منه تارة هذا الجانب، وأخرى ذاك... كما توجد [كذلك. ك.م.] أساليب الظهور الأخرى (الملموسة والمسموعة وغيرها)...» (18- CM §§17).

إن كان ممكننا القيام بالفلسفة انطلاقاً من مكعب نرد، فمن السهل إدراك إمكان القيام بالفلسفة انطلاقاً من كأس من الكوكيتل أو من جذر شجرة كستناء!

بعد مغادرة سارتر لى هافر، أصدر على مدى السنوات الأربع التالية أعمالاً موجزة يصح أن تُنسب إلى الفنونولوجيا (علم الظواهر)، وهى «تعالى الأنا» *La Transcendence de l'ego* [بالفرنسية] فى سنة 1936، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان *Transcendence of the Ego* فى سنة 1962 (16)، و«الخيال» *L'Imagination* [بالفرنسية] فى سنة 1936 كذلك، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان *Imagination* فى سنة 1962، و«مُجمل نظرية فى الانفعالات»

Esquisse d'une théorie des émotions [بالفرنسية]، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان *The Emotions: Outline of a Theory* فى سنة 1948 ثم بعد ذلك فى سنة 1962 بعنوان *Sketch for a Theory of the Emotions*، وأخيراً «المتخيل» *L'imaginaire* فى سنة 1940، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان *The Psychology of the Imagination* فى سنة 1948. والعمل الأول مضاد لهوسرل بوضوح، ويهاجم بالأخص تفكير هوسرل فى أنه اكتشف «أنا متعالياً» *A transcendental ego*؛ منه «يستمد العالم الموجود من أجلنى... كل معناه، ووضعه الوجودى». (CM § 1:1). والأعمال الثلاثة اللاحقة تبدو فى الظاهر مشروعات جادة

على نهج هوسرل، ففي «الخيال» والـ «مجمل» تحليلات عقلية لاثنتين من أحوال الوعي المهمة، وفي «المتخيّل» تحليل حسي لموضوعات الخيال القصديّة. لكن تُضاف إلى هذه الأعمال - وبالأخص «الخيال» - صفة أخرى هي أنها كانت المرهضة بإفاقة سارتر نهائيا من انبهاره بهوسرل.

وبعبارة سارتر في وقت لاحق، فقد «فرّقت بيني وبين هوسرل هوة طفت تزداد عمقا وتزداد، فلسفته كانت تُطوّر صوب المثالية، في النهاية القصوى؛ وهو ما لم يكن يمكنني تقبّله.» (WD ص 184). هي صورة من المثالية دعاها هوسرل نفسه «المثالية المتعالية» (CM § 41 Transcendental idealism)، توحى بالمقارنة بإيمانويل كانت، وعبره بفلسفة برنشفيج المُدانة (17). لماذا؟ شيئا ما مثل الذي طالبنا به ديكرات من إرجاء الحكم المنبثق من آرائنا المُعتنقة سلفا: طالبنا هوسرل بأن «نضع بين قوسين» كلا من افتراضاتنا اليومية بشأن وجود الأشياء، قبل توصيف خبراتنا بهذه الأشياء (CM § 8). إذا كنت أنا كفنومولوجي (معتنق لعلم الظواهر) أريد توصيف وعي الإدراكي بمكعب نرد، فإن جزءا من توصيفي سيشير إلى أن المكعب يُلعبى الوجود. لكن على - كفنومولوجي - ألا أتقبّل دون حسّ نقدي، حقيقة هذا الادعاء. قيام هوسرل بـ «التحجيم» (كما كان يدعو قيامه هذا بـ «وضع أقواس»، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التي ينصرف معناها الأصلي إلى «الفترة الزمنية المحدودة»])... هذا «التحجيم» - الذي يقوم به هوسرل - كان في عُرف سارتر مستحيلا! بدليل ملاقة روكونتان لجذر شجرة الكستناء. في الوقت نفسه فإن «التحجيم» قد انتهى به الأمر إلى البقاء على الدوام في الساحة بدلا من أن يقتصر دوره على كونه إجراء مؤقتا، مثله في هذا مثل إرجاء ديكرات الحكم على وجود الأشياء الخارجية: أقواس هوسرل لم تُنزع قط!! من ثمّ فإن صحيحة الحرب التي أطلقها هوسرل: «إلى الأشياء أنفسها!»، لم تحقق ما كان سارتر يظن أنها تعد به، أي القدرة على القيام بالفلسفة انطلاقا من كأس الكوكيتيل ذلك، وهو شيء عبيّ وبلا مبرر، وبالرغم موجود بما لا يقبل على الإطلاق أي أنكار. على أن هذا لم يستتبع تخلي سارتر عن الفنومولوجيا (علم الظواهر)، بل على النقيض كان معناه تطويره للمذهب في الاتجاه الذي شعر أنه يُبقى فيه على ما اجتذبه إليه أصلا؛ وهذا مضى به - وبغيره من الفنومولوجيين - إلى الوجودية (ينظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

الحرب وهيدجر والمقاومة

منذ يونيو سنة 1940 وحتى مارس سنة 1941، كان سارتر أسير حرب. ولفترة اعتقاله تلك أهمية، لسببين على الأقل: لقد حاضِرَ في جمع من الأسرى عن فكر هيدجر، مُختصًا كذلك أحد القساوسة - واسمه ماريوس بيران - بدروس في نفس الموضوع. وفي المعتقل كتب سارتر مسرحيته الأولى، «باريونا». وهو نفسه الذي أخرجها، لتؤدَّى عشية عيد الميلاد في سنة 1940، وقد وُزعت أدوارها على زملائه في الأسر. وفي تعليق سيمون دي بوفوار على هذا الحدث - بعد وقوعه بأربعة عقود - قالت إنه لم يوقظ في سارتر رجل المسرح فحسب، بل وفتّح وعيه بضرورة العمل السياسي الناشط (AFS ص 183).

أما عن هيدجر، فلعلّه أشهر تلامذة هوسرل. في سنة 1927 كان قد خرج ببحثه الضخم «الوجود والزمان» Sein und Zeit [بالألمانية]، والذي بدأ سارتر يدرّسه في فترة إقامته ببرلين، الوارد ذكرها أعلاه. لكن «المجهود الذي بذلته لكى أفهم [هوسرل. ك.م.] - أو بعبارة أخرى، لكى أتغلب على تحيزاتى الشخصية وأستوعب أفكار هوسرل على أساس من مبادئه هو لا مبادئى أنا - كان قد استفد طاقتى في تلك السنة بعينها. بالفعل بدأت فى هيدجر، وقرأت له خمسين صفحة. لكن الصعوبة المتمثلة في كيفية اختياره لمفردات لغته، نأت بى عنه.» (WD ص 183).

قد يتعلّق بهذا كَوْنُ سارتر في ذلك الوقت غير متقن بالضرورة للغة الألمانية على نحو متميّز (وكما يذكر في مفكرته التى لم تنشر في حياته، فهو على الأقل لم يكن متقنا لهذه اللغة بما يكفى لكى تنجح علاقاته بالفتيات الألمانيات!! تُنظر WD ص 285). وقد عاود قراءة هيدجر، عندما كان الوقت ملائما، وكان هذا في وقت لم يسبق وقوعه في الأسر إلا بقليل (WD ص 182 و 184-187).

«الوجود والزمان» كتاب ضخم. بل وكان مخطّطا له أصلا أن يكون أضخم! الكتاب الذى بين أيدينا الآن - والمعروف لنا باسم «الوجود والزمان» - هو الأول من الجزئين اللذين كان تأليفهما مُستهدفا، بل وليس إلا القسمين الأولين من ثلاثة أقسام؛ كان مُستهدفا أن يشملها ذلك الجزء الأول! وكان الهدف الأساسى لـ «الوجود والزمان»، أن يتناول مسألة معنى الوجود. وتطلّب تناول هذه المسألة اتخاذ نقطة البدء من «الفهم

العادى المبهم» لكون المرء فى حوزة «الوجود»، الذى هو على نحو به يكون «هذا الوجود - فى صميم وجوده - مخرجا له» (BT ص 12) (18) أى الإنسان. والمصطلح الذى اعتاد هيدجر استخدامه للتعبير عن الإنسان هو Dasein [بالألمانية] أو «الوجود ثمة» There-being، لئذُكرنا بأن البشر مُلقَّون فى العالم Thrown into the world، فى مكان وزمان بعينهما... مكان وزمان لم يكونوا هم (البشر) الذين اختاروهما. وفى عرف هيدجر أن المنهج الأساسى لبلوغ هذا الفهم المبهم لمعنى الوجود، هو الفنونولوجيا (علم الظواهر). وما نجده عندما يبيت الأمر متعلقا بـ «وجود الوجود ثمة» The Being of Dasein، هو أنه «يجد معناه فى الزمن» It finds its meaning in temporality (BT ص 19). وباقى الكتاب مكرّس لتبيان هذا ولاستكشاف دلالاته.

التلخيص مستحيل! لكن بعض المؤشرات الرئيسية هى كالتالى: أولا فإن الحالة الأساسية لـ «الوجود ثمة» هى ما يدعوه هيدجر In-der-Welt-sein [بالألمانية] أى «الوجود فى العالم». هذا التعبير المُركَّب «يدل بكل الطرق التى صغناه بها على أنه يمثل ظاهرة مستكملة لوحدها المركزية» (BT ص 53)، فما من فهم للبشر دون فهم - فى الوقت ذاته - للعالم الذى يسكنونه، ولا من فهم للعالم الذى يسكنه البشر دون فهم لهم. ثانياً فإن وجود «الوجود ثمة» يكشف عن نفسه على أنه اعتناء. (BT ص 182): «الوجود فى العالم» يعنى أن تكون للعالم دلالة لدينا... لسنا مجرد مشاهدين، فوضع وجودنا - فى مواكبة الأشياء التى فى العالم - هو أحد أشكال الاعتناء... ما يدعوه هيدجر «الهَم». وفى عُرف هيدجر أنه يوجد كذلك شكلٌ آخر للاعتناء، هو ما يدعوه «القلق»؛ وهو وضع «وجودنا مع الآخرين». والمعنى الأنطولوجى [المستمد من الأنطولوجيا، أى علم الوجود] للاعتناء هو «الزَمْن» (BT II §65)، بما أنه يعنى سَبَق «الوجود ثمة» لنفسه Dasein's 'Being ahead of itself'... امتداده بفكره صوب المستقبل: انشغالى بالمطرقة هو من أجل تثبيت المسمار، وهذا من أجل بناء المسكن، فمن أجل حياة ماوى... إلخ. ثالثاً فإن «الوجود ثمة» يعيش «حياته اليومية» بلا أصالة: إنه ضائع فى «المبنى للمجهول» [بهذا التعبير المستعار من قواعد اللغة] (BT ص 268)... «نبتهج بما يُبتهج به، ونستمع بما يُستمع به. نحن نقرأ ونشاهد ونحكم على الأدب والفن كما يُشاهد ويُحكم عليه... نعدُّ «مُنْفَرًا» ما يُعدُّ مُنْفَرًا» (BT ص 126-127).

والموت - الذى هو نهاية «الوجود فى العالم» - هو تفعيل إمكانية «الوجود ثمة» لكى «يكون كَلِيَّةً» أو «يكون ذاته». لكى تكون هذه الإمكانية أصيلة، ولا تعود ضائعة فى «المبنىِّ للمجهول»؛ يُستلزم ما هو أصيلٌ من «وجودِ صَوْبِ الموت».

إذن فهذا هو الكتاب الذى احتشد سارتر فى النهاية لكى يقرأه، والذى ألقى عنه محاضرة على الأسرى فى «معسكر الاعتقال اثنى عشر دال» XII-D Stalag [بالألمانية]، والذى أعطى فى موضوعه دروساً خصوصية لأحد القساوسة ثمة.

فى نفس الوقت نوشد سارتر، عن اعتداد - خاطئ! - بما له من باع فى الكتابة للمسرح استوجب له سالف التقدير (hayman 1987 ص 173)؛ أن يكتب مسرحية تُؤدَّى عشية عيد الميلاد ويخرجها. وكان الناتج مسرحية «باريونا» Bariona، وموضوعها مقاومة القرويين فى يهودا ضد الاحتلال الرومانى، إذ بشاره يسوع فى قرية بيت لحم المجاورة هى بـ «أنك [أيها الإنسان] مستول عن نفسك وعن معاناتك!» (كرمز - لا يخفى - لفرنسا الواقعة تحت الاحتلال الألمانى). وقد وُزعت أدوار المسرحية على المعتقلين، ومن بينهم سارتر نفسه فى دور «التأزار» [أحد المجوس الثلاثة الذين ذكر العهد الجديد مجيئهم بهدايا من الذهب واللبان والمر]. وفيما ذكر برنار هنرى ليفي فى مؤلفه عن سارتر، فإنه «وفقاً للقس ماريوس بيران، تغير كل شيء بعد «باريونا». بدا الأمر وكأن سارتر تسبَّب فى تفشئ «فيروس»! كان «فترة طويلة من الكُمون» - طيلتها ظل الناس ممنوعين من التمرد - شارفت نهايتها بفضل هذا الكاتب (هنا ينتهى كلام القس بيران). [ويضيف برنار هنرى ليفي قوله] لم يعد الرجال يتحدثون سوى عن الهرب» (Lévy 2003 ص 276-277). لكن التأثير على سارتر نفسه كان حتى أشد عمقا: لقد «علَّمه معسكر الاعتقال معنى التضامن» (Beauvoir FC ص 6). أكثر من هذا: بات سارتر «يعتقد أن الوقت حان للعمل... لقد قرر أن يغادر البرج العاجى ويقفز فى الخضم». (برواية بيران، حسبما أوردت آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 157، ويُنظر Lévy 2003 ص 395).

مؤلف سارتر «الوجود والعدم»

مؤلف سارتر «الوجود والعدم» الذى بدأ العمل فيه وهو فى معسكر الاعتقال، صدر سنة 1943. من الواضح أن هذا العنوان مدين شيئا ما لعنوان مؤلف هيدجر «الوجود والزمان». إلا أنه كذلك يؤدى التحية للفيلسوف رينيه ديكارت، الذى كان ما كتبه من «تأملات» Meditations (ضمّتها كتاب صدر سنة 1641) نقطة البدء لهذا الكم الكبير من عمل الفلسفة الفرنسية. فى التأمل الرابع يصف ديكارت البشر بأن «موقعهم هو بين الإله والعدم، أو بين الوجود الأسمى واللأوجود». وما إشارة سارتر إلى هذا، بمصادفة على الإطلاق؛ فهو «التأمل» الذى يعبر فيه ديكارت عن رؤيته للحرية باعتبارها «غير مُقيّدة على أى نحو كان»، تلك الرؤية التى كان لها فى سارتر أعمق تأثير (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). إن من بين الموضوعات التى اعتاد سُراح سارتر طرحها، «مدى كون سارتر ديكارتيًا»، أو بعبارة أخرى: «إلى أى درجة التزم هو بآراء ديكارت، فى غير هذا من شؤون؟».

كذلك كان الشكل العام لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» - ومحتواه، إلى حد ما - مدينا شيئا ما لمؤلف هيدجر «الوجود والزمان». هذا «البحث الفنونولوجى فى علم الوجود (الأنطولوجيا)» - كما جاء فى العنوان الفرعى لمؤلف سارتر - يصف الواقع الإنسانى الذى دعاه هيدجر «الوجود ثمة» Dasein [بالألمانية، كما سلف الذكر]، وعلى نحو فيه الكثير من التعميم، شأن مؤلف هيدجر، بدلا من عمل دراسة ضيقة، محورُها حال بعينه من أحوال الوعى أو موضوعاته. وتوصيف هيدجر الأساسى لـ «الوجود ثمة» على أنه «وجود فى العالم»، مُسلم به، بمثابة التفرقة بين ما هو عديم الأصالة من الوجود اليومى لـ «الوجود ثمة» - ما يدعوه سارتر «المخادعة» - وإمكانية الأصالة. بل إن البيان التعريفى للوجودية: أن «الوجود يسبق الماهية» - أى أن الإنسان يحدد ماهيته لنفسه (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) - كان هيدجر قد سبق إلى التنبؤ به، باعتبار أن «موقع ماهية «الوجود ثمة»، هو فى وجوده»، بنص كلماته (BT ص 42). كما يوجد الكثير من الديون لآخرين، ومن التزام بآراء لهم. ومن بين هذه وتلك من التزامات وديون، لن أذكر سوى اثنين من أطراف ذلك الحوار الذى عقده سارتر:

أولهما سبجيموند فرويد، فمن الواضح أن سارتر كان مأخوذا بالصفات الأهمية

الممتازة لسرود فرويد للحالات المَرَضِيَّة التي عاينها. وفي عمله المَعْنُون «مُجمل نظرية في الانفعالات»، اعترف سارتر لفرويد بكامل الفضل في إقراره بوجود دلالة، حتى لما هو طفيف جدا من ظواهر الوعي... إقراره بأن آية ظاهرة من ظواهر الوعي، بها ما يجب فهمه. إلا أن سارتر رفض سعى فرويد لتلمُّح آليات سببية تشكُّل أساسا لإنتاج الظواهر: «التناقض العميق في التحليل النفسي بأكمله، هو أنه يطرح في آنٍ معاً صلةً سببية بين الظواهر - موضوع الدراسة - بعضها والبعض، وصلةً ذهنيةً بينها بعضها والبعض». (STE ص 54). رَفَضَ سارتر فكرة اللاوعي (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وما ابتدعه سارتر نفسه من «تحليل نفسيٍّ وجوديٍّ» رَفَضَ «التوجُّه صوب الماضي» الذي في التحليل الفرويدي، أي ما في هذا التحليل من التفاتِهِ إلى الخلف، صوب حَدَثٍ شديد الانفعالية A traumatic event؛ باعتباره السبب في مصاعب الحاضر (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) (19).

والثاني علم نفس «الجشطلت» الذي أريد هنا إبراز تأثيره. ليس لأنه أكثر أهمية من غيره من التأثيرات الممكنة الإشارة إليها بكل يُسر، بل لأن هذا التأثير أقل وضوحاً، وقلَّما يتم إبرازه بنفس اليُسْر (20). وقد تم تطوير هذه المدرسة في علم النفس - خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين - بصفة أساسية على أيدي ثلاثة من علماء النفس الألمان، هم كورت كوفكا وفولفجانج كوهلر وماكس فرتهايمر، وإن كان كورت لفين - الأقل شهرة من أولئك - هو أيضاً ذا أهمية لدى سارتر (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب). من ثَمَّ فقد تواكب بزوغ مدرسة الجشطلت مع بزوغ فنومولوجيا هوسرل. ورغم عدم وضوح وجود أى تأثير مباشر للفنومولوجيا الهوسرلية - على الأقل في مراحلها المبكرة (يُنظر Spielberg 1961-1969 ص 54) - فإن مدرسة الجشطلت كانت هي الأخرى رد فعل على نفس «الأزمة» (تُنظر «مقدمة الكتاب» أعلاه) بمثلما كانت فنومولوجيا هوسرل (يُنظر Henle 1978)، ومثل هوسرل كان كثير من أقطاب المدرسة من اليهود، وهؤلاء غادروا ألمانيا في سنة 1933. أما إذا شئنا إيضاح تعاليم المدرسة بإيجاز، فلنقل إن الجشطلتين أقاموا من أنفسهم مُناهضين لعلم النفس الذي وجد في زمانهم، والذي - في سبيل اتصافه به العلمية - اتصف به «الذرية» وبـ«الآلية» وبـ«التجريبية». وأكثر ما اشتهر به

الجشطلتيون هو عملهم على «الإدراك» Perception. وهذا رغم قيام لفين وآخرين بدراسة الانفعالات، بمثلما درسوا علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الطفل وما إلى ذلك. والمصطلح الألماني «جشطلت» Gestalt يعنى حرفيا «الهيئة» أو «الشكل». لكنه استُخدم من قِبل أصحاب المدرسة، لكي يدل بالتحديد على ما هو معزول من كيان أو وحدة أو جماعة أو كُلٌّ منظّم، يمثّل منفصلا عن خلفيته. وكانت حجّتهم أن علم النفس «الذري» لا يمكن أن يُعوّل عليه لإدراك هذا الكل المنظّم أو ذاك (يُنظر Köhler 1970 وبالأخص الفصل الخامس). وسارتر «التّم بهم باشتياق، الكتابات المبكرة التي عملت على تبسيط علم نفس الجشطلت» (Beauvoir PL ص 39)، والتي يبدو أنه قرأها أثناء أدائه الخدمة العسكرية (Hayman 1987 ص 81). والعقل يُرجّح تردد المفاهيم الجشطلتية في أحاديث سارتر مع مرلوبونتي. وكثير من هذه المفاهيم - شأن «الشكل/ الخلفية» Figure/ground، و«المجال» Field، ومفهوم لفين لـ «المكان النسبي» Hodological space - داخلية في نسيج تناولات سارتر للوعى (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وللبدن المُعاش (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وللمكان والإدراك والفعل والانفعالات (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللاخرين (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب)، وللحرية (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

الوجودية في أوجها، ثم تناقص استنثارها باهتمام العامة

تصف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 الفصل الثالث) السنوات المنصرمة ما بين 1945 و 1956، بأنها «سنوات سارتر»! مسرحية سارتر *Huis Clos* [بالفرنسية، وتعنى «المدافلة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانونى يمكن أن يقابله فى العربية تعبير «الجلسة السرية»]، والتي اعتيد ذكرها فى الإنجليزية بعنوان *No Exit* [بلا مخرج]... مسرحيته هذه، أقيم أول عرض لها فى مايو سنة 1944. هذه المسرحية مسرحية فلسفية، كما أن «الغثيان» رواية فلسفية. أبطال المسرحية الثلاثة، «جارسان» و«ينس» و«إستل» هم فى الجحيم. والمسرحية تستكشف مواضيع من قبيل «المخادعة» و«الوجود للآخرين» (يُنظر الفصلان الرابع والسابع من هذا الكتاب)، وفيها ترد العبارة الشهيرة: «الجحيم هو الآخرون» *L'enfer c'est les autres* [فى الأصل الفرستى]. وقد أشاد بالمسرحية الجادّون من النقاد: «بعد أنوى، من المؤكد أن سارتر

هو أهم حدث فى المسرح الفرنسى المعاصر.» (حسبما أوردت آنى كوهين سولال من المقتطفات: Cohen-Solal 1987 ص 213).

كذلك ساند صعودَ سارتر المفاجئ إلى الشهرة، هجومٌ من الصحيفة الأسبوعية الشيوعية Action [«الفعل»] فى مايو سنة 1945، حيث أدينت الوجودية باعتبارها «مثالية» (Hayman 1987 ص 232)... «مثالية» لا على نحو ما تكون المثالية لدى كانت وبرنشتفيج وهوسرل، بل بما يعنى التناقض مع المادية الجدلية، أى مع [قوام] الماركسية. واعتيد التعريض بسارتر باعتباره «خادما للبورجوازية» و«ضبعاً» و«كلباً لاهثاً» (Leak 2006 ص 73). ويتفض سارتر وقد لذعته هذه التفسيرات المجحفة، ويستشعر الحاجة إلى توضيح كون الوجودية فلسفة فعل، لا فلسفة رفاهية أو فلسفة تأمل لا غير! ما كانت الحرية تعنى التنصل من الالتزامات والتملص من القيود، وهذا رغم أن الشخصية التى تخيلها سارتر لبطل أحد أعماله الروائية، هو ثلاثيته التى عنوانها «دروب الحرية» *Les Chemins de la Liberté* [فى الأصل الفرنسى] وصدرت فى سبتمبر سنة 1945... شخصية «ماتيو ديلارو»، تعيها وجهة النظر الخاطئة هذه. لكن هذا ليس إلا فى الجزئين الأول والثانى من هذا العمل الروائى، أما فى الجزء الثالث فإن ماتيو يدرك خطأه: إنه يفهم أن الحرية فى الحقيقة تعنى الالتزام Engagement [بالفرنسية].

وفى أكتوبر سنة 1945 ألقى سارتر محاضراته الشهيرة التى عنوانها «الوجودية فكر إنسانى». كان منظمو اللقاء قد أنفقوا قدراً من المال لا بأس به، للدعاية لهذا الحدث؛ ويقلقهم احتمال عدم إغراء «عنوان كهذا» أى شخص بالحضور. إلا أن الحدث - بعبارة آنى كوهين سولال - «كان نجاحاً ثقافياً غير مسبوق: مشاجرات ولكمات ومقاعد محطمة ونوبات إغماء.» (Cohen-Solal 1987 ص 249). كان سارتر قد وصل إلى مقر المحاضرة بالمترو، واضطر إلى شق طريقه بجهد وسط زحام كثيف من أناس ظنهم فى البداية شيوعيين يتظاهرون ضده! كانت المحاضرة تدافع عن الوجودية ضد هجمات الماركسيين. فى تلك الفترة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية... فترة التمغن والتعائب وإعادة البناء، نجحت هذه المحاضرة فى العزف على الوتر المناسب تماماً، لتظهر أن مفهوم الوجودية للحرية، يجمع بين الإقرار بالمسئولية عن الماضى والتفاؤل بإمكانية التغيير فى المستقبل.

وفى نوفمبر من نفس السنة صدر العدد الأول من المجلة التى عنوانها «الأزمة الحديثة» *Les Temps Modernes* [فى الأصل الفرنسى]، والتى كان سارتر رئيس تحريرها، وريمون أرون وسيمون دى بوفوار وموريس مرلوبونتى من بين أعضاء هيئة التحرير. هذا أيضا كان حدثا ثقافيا: «تطلع الجمهور إلى العدد الأول من «الأزمة الحديثة» بمثابة كان متطلعا إلى الجزئين الأولين من «دروب الحرية»». (Cohen-Solal 1987 ص 257)(21)، وكانت افتتاحية سارتر بيانا (مانيفستو) للأدب الملتزم *Littérature engagée* [بالفرنسية]، بهدف تحميل الكتاب مسئولية قول كلمتهم ضد القمع والظلم، مثلما قال الروائى إميل زولا فى سنة 1898 - فى منشوره الشهير «إنى أتهم» *J'accuse* [بالفرنسية] - كلمته ضد نزعة المعاداة للسامية عندما أبدتها الحكومة الفرنسية عندئذ فادت إلى الاتهامات الظالمة للجندى الفرنسى - يهودى الديانة - ألفريد دريفوس.

بغته صار جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار، هذان المثقفان اللذان فى ريعان الشباب يتشاركان الحياة ولا يؤمنان بآله... صارا ذوى صيت ذائع، أو سيع! «سرعان ما بدأت الوجودية تغدو من مستلزمات الموضة... بدأ الشباب من الجنسين، وقد ارتدوا ملابس سوداء اللون من الرأس إلى القدم وما عادوا يغادرون منازلهم إلا ليلا - وحتى عندئذ وهم واضعون عوينات داكنة - يدعون أنفسهم «الوجوديين»، ويغشون أقبية حى «سان جرمان ديه برية» على الضفة اليسرى لنهر السين؛ حيث تُعزف موسيقى الجاز». (Leak 2006 ص 75-76).

لكن كان للقب «مراهقى سان جرمان ديه برية طوال الشعر» (عن الصحيفة الأسبوعية *Samedi Soir* [«مساء الأحد» بالفرنسية] حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 261) أثر استجلاب تنديد اليمين الكاثوليكي بجان بول سارتر، وأى تنديد! بينما كان الشيوعيون ينعتون سارتر بخادم البورجوازية، كان أولئك الآخرون يقولون إن «علينا ألا نعود نذكر ذاك الفكر بنعت «الوجودية» *Existentialism*، وإنما بنعت «الفضلاتية» *Excrementalism*، وكيف أن «حركة الدادية *The Dada movement* قد خلفتها حركة الكاكية *The Caca movement* [نسبة إلى هذه الكلمة - *Caca* - التى تعنى فى الفرنسية الدارجة: البراز!!]» (Lévy 2003 ص 34). وسخر سارتر من هذا التصوير

للوجودية - الذى كاد يشيع فى عصره - بذكره «سيدة كلما ندت منها عبارة مبتذلة فى لحظة توتر عصبي، اعتذرت بقولها «أظن أننى أكاد أصير من الوجوديين!» (EH ص 24). وكانت الهجمات التى تعرّض لها سارتر شخصيةً للغاية: «تلاحقت سريعاً الاتهامات له بأنه يكتب وهو يدب على أطرافه الأربعة، وأنه يتمرغ فى القذى، وأنه يستمرئ إغواء صغيرات السن فى دورات المياه، لا ليضاجعهن بل ليجعلهن يتشمن رائحة جبن الكامامبير الكريهة.» (المصدر عينه: ص 35).

ثم راح زمن الوجودية، كما يحدث فى فرنسا لمثل هذه الأمور. وفى أوائل الستينيات - كما تذكّر لنا آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 449) كان حماس فرنسا لعالم الأنثروبولوجيا، كلود ليفى شتروس («البنائى»)، وللناقد الأدبى رولان بارت، وللمحلل النفسى جاك لاكان، وللفيلسوف الماركسى لويس ألتوسير، ولمؤرخ الأفكار ميشيل فوكو (22). وسارتر لم يبد لهم من الالتفات إلا قليلاً، باستثناء مناظرة مع ألتوسير، وحيث رصد أحد المشاركين مدى ما كان من «ترئّص سارتر، فى الأسئلة الموجهة من تلامذة ألتوسير.» (حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 451). من ثمّ كف المثقفون الفرنسيون عن الالتفات إلى سارتر.

هذا بينما بدأ سارتر يتسع بنطاق رحلاته كى تمتد إلى جميع أنحاء العالم! كان قد ذهب إلى الولايات المتحدة مرتين فى سنة 1945، أولاها فى يناير. تلك كانت أيضاً أول رحلة له بالطائرة، والأولى من زيارته لأى من البلاد غير الأوروبية (Cohen-Solal 1987 ص 223). وكان سفر سارتر ذاك بتكليف من الروائى ألبير كامو، الذى طلب منه عندئذ الانضمام إلى وفد من الصحفيين الفرنسيين والعمل كمندوب لصحيفة Combat [بالفرنسية، أى «المقاومة»]... مَضَى سارتر إلى أمريكا وفى مخيلته صورة لها ساهمت فى تكوينها كتب الرسوم الهزلية لرعاة البقر من أمثال «بافالو بيل»، وكتابات روائيين أمريكيين من قبيل جون دوس باسوس وإرنست همنجواي، وأفلام السينما الأمريكية. لكنه ذهل مما رآه ثمت من فقر وقهر وعنصرية، وكتب قائلاً إن «فاقة المشتغل بالزراعة، ليست فى أى مكان من العالم بأشد منها فى بعض أنحاء أمريكا؛ من قبيل ولايتى تكساس ونيو مكسيكو.» (وهذا فى أحد أعداد الصحيفة التى عمل مندوباً لها عندئذ، أى Combat حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 241)، ثم إنه «فى هذا البلد - المحقّ أيمّا

إحقاق في الفخر بمؤسساته الديمقراطية - يوجد من بين كل عشرة مواطنين، واحدٌ محروم من حقوقه السياسية... هم يقومون على خدمة الجالسين إلى موائد الطعام، هم يعملون كماسحى أحذية وكعمال مصاعد، هم يصعدون بحقائب نزلاء الفنادق حين يحملونها إلى غرفهم... هم يَعْرِفون أنهم مواطنون من الدرجة الثالثة. هم زنوج.» (وهذا في أحد أعداد صحيفة «الفيجارو» Le Figaro حسبما ورد في Cohen-Solal 1987 ص 241 أيضا).

المعاداة للسامية، والعنصرية المعادية للسود

خلال «سنوات سارتر» لم يضاف هو إلى إنتاجه المتواصل عملا آخر يمكن أن يعد عملا فلسفيا رئيسيا. على أنني أريد استرعاء الانتباه إلى عمليتين يرجعان إلى تلك الفترة، ويمكن أن يربّوا في فئة «الساترية التطبيقية» (يُنظر Leak 2006 ص 79).

في سنة 1946 أصدر سارتر مؤلفه «تأملات في المسألة اليهودية»

Réflexions sur la question juive [بالفرنسية] والذي اشتهر لدى قراء اللغة الإنجليزية بالعنوان الذي صدرت به ترجمته إلى هذه اللغة: *Anti-Semitism and Jew* «اليهودي والمعادى للسامية». يبدو أن سارتر كان - على نحو مدهش - غافلا عن معاداة السامية عندما قام بزيارة برلين في شتاء ستي -1933 1934، تلك الزيارة التي اتفق توقيتها وتعيين هيدجر مديرا للجامعة فريبورج، عند استقالة مديرها السابق في سنة 1933؛ احتجاجا على إجراءات النازيين لإخلاء الجامعات الألمانية من اليهود، بما فيهم هوسرل (23). لكن ما كاد يكون ممكنا أن يجهل سارتر أعراض معاداة السامية أثناء الحرب وبعدها، خاصة عندما تسربت الأنباء - خلال سنة 1945 - عما اقترفه النازيون من جرائم غرف الغاز والمحرق.

وتقدم الفقرة الختامية من «اليهودي والمعادى للسامية» رؤية متقدمة للحرية باعتبارها ذات طبيعة كلية *Holistic nature*، ففيها أن «ما يجب عمله هو التوضيح لكل امرئ أن مصير اليهود هو مصيره. ما من فرنسي واحد سيكون حُرّا طالما ظل اليهود غير متمتعين بكامل حقوقهم. ما من فرنسي سيكون آمنا، طالما أمكن أن يخشى على حياته يهودي واحد، في فرنسا أو في أي موضع من العالم أجمع.» (AS ص 153). ونص سارتر هذا، يحلّل معاداة السامية باعتبارها «مخادعة» (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب):

«إن معادى السامية يؤمن بوجود «مبدأ» ما، هذا المبدأ هو: «يهودى»، ويقوم - على سبيل المثال - بتحويل رذيلة كالبخل إلى رذيلة يهودية، ومن ثم يجعله هو [معادى السامية] مُنكراً للحجة القائلة بأنه يوجد من غير اليهود من هم بخلاء، ويوجد من اليهود من ليسوا كذلك.» (AS ص 56). ويحلل سارتر وضع اليهودى بوحى من مفهومه - فى مؤلفه «الوجود والعدم» - لـ «الأخر» الذى يتحول إلى موضوع بفعل «النظرة» (يُنظر الفصلان السابع والثامن من هذا الكتاب). ويقارن سارتر هذا الموقف بذلك الذى فى قصة «المحاكمة» [أو «القضية» كما اعتيد القول فى الأدبيات العربية] للأديب النمساوى اليهودى الديانة، فرانز كافكا، فيكتب فى موضع آخر من «اليهودى ومعادى السامية» قائلاً إن «اليهودى موضع محاكمة ممتدة، لا يعرف قضاته، بل حتى هيئة الدفاع عنه لا يعرفها إلا قليلاً، لا يعرف ما هو متهم به، لكنه يعرف أنه يُعدُّ مذنباً.» (AS ص 88).

ربما كان محتوما ما جرى من «انتقاد الكثيرين لما قدّم فى ذلك المؤلف من افتراضات عن اليهودية، من جانب سارتر هذا؛ الذى ليس يهودياً!» (Leak 2006 ص 79). وربما كذلك كان محتوما ما جرى فى وقتٍ لاحق من اكتشاف سارتر لاضطراره إلى الدخول فى مباراة تراشقٍ عسيرة فى مواجهة إسرائيل، بشأن ما بينها وبين مصر، هو الذى - فى سنة 1967 - كان قد زار كلا من مصر وإسرائيل بصفةٍ ما (يمكن أن تصاغ فى عبارة «سفير غير رسمى»)، ثم عاود زيارة إسرائيل فى سنة 1978. ومن نفس القبيل وضُح سارتر بشأن ما بين إسرائيل والفلسطينيين. (يُنظر Hayman 1987 هوامش ص 418، و Leak 2006 هامش ص 129، و Cohen-Solal هوامش ص 409).

ثم فى سنة 1949 كتب سارتر مقدمة لمتخبات من أشعار جديدة بالفرنسية لشعراء من الزنوج ومن أهالى ملقة، صدرت فى فرنسا بعنوان *Orphée noir* [«أورفيوس الأسود» بالفرنسية، و«أورفيوس» اسم إله الموسيقى والغناء عند الإغريق]، ليقول فيها: «ما الذى توقعتموه عندما انتزعتم الكمامة التى يفعلها بقيت هذه الأفواه صامتة؟ هل توقعتم تغنياً بمديحكم؟» (BO ص 115)، ثم يختتمها قائلاً إن «الرجل الأبيض ظل - طيلة ثلاثة آلاف عام - يتمتع بمزية الرؤية دون أن يراه من ينظر هو إليه، واليوم ينظر إلينا هؤلاء السود من البشر؛ فترتد نظرتنا وتخرق عيوننا...» (BO ص 142). هذا بدوره تطبيق واقعى لنظرية سارتر فى مؤلفه «الوجود والعدم» عن «النظرة» (يُنظر الفصلان

السابع والثامن من هذا الكتاب)(24). وقد نال نص «أورفيوس الأسود» إعجاب فرانز فانون(25)، ذلك الطبيب النفسى الذى كان من أهالى جزر المارتينيك وأدرج اسمه ضمن القوات الذاهبة إلى الجزائر لتقمع باسم فرنسا ثورة شعب هذا البلد، ولكنه ما إن وطأ أرض الجزائر حتى انضم إلى الثوار! كذلك كان فانون بالغ التقدير لنص «اليهودى ومعادى السامية» (يُنظر Fanon 1986). وقد التقى سارتر بفانون قبل موت الأخير - فى سنة 1961 - بوقت قصير، وكتب تصديرا لمؤلف فانون «الملعونون فى الأرض

Les Damnés de la Terre [بالفرنسية]، الذى أبرز فيه فانون تحليله لحرب الاستقلال الجزائرية التى استمرت - واستعرت - بين سنتى 1954 و1962)، وحيث الإلهام لكثير من حركات النضال فى سبيل التحرر.

على أنه «منذ سنة 1955 واسم سارتر قد صار بالفعل مُرادفا لقضية استقلال الجزائر». (Leak 2006 ص 107): كان من بين الموقعين على «الإعلان بشأن حق رفض المشاركة فى حرب الجزائر» فى سنة 1960، و«فعلته» هذه أدت إلى خروج قدامى المحاربين إلى الشوارع فى مظاهرة تردد فيها هتاف «اقتلوا سارتر!» (Cohen-Solal 1987 ص 380)، ومرتين جرى الشروع فى تفجير مسكنه: الأولى فى سنة 1961، والثانية قرب نهاية حرب الجزائر فى سنة 1962 بأقرب وقت؛ وهذا بسبب موقفه ضد فرنسا [الرسمية] كما هو واضح (Leak 2006 ص 116). ثم فى سنة 1971، وإن بدأ يستقل وطأة السنين، راح سارتر يدعم المتاريس فى مظاهرات سنة 1971 التى قامت احتجاجا على مقتل شاب جزائرى ثبت أنه راح ضحية عدوان عنصرى (يُنظر Thompson 1984 ص 179). لكن باعتبار تورط فرنسا فى احتلال الجزائر، وأن قتال الجزائريين - فى سبيل استقلال بلادهم - لم يكد يبرح عناوين الصحف، وكاد يؤدي إلى انقسام المجتمع الفرنسى، فعلينا ألا نفاجأ بكون سارتر أشد بكثير انشغالا بالجزائر منه ببلاد أخرى عانت من القهر، شأن جنوب إفريقيا. ويبدو أنه لم يرتبط فعلا بحركة مناهضة العنصرية، حتى بدء الستينيات من القرن العشرين (Leak 2006 ص 116).

نصان لسارتر: «الشيوعيون والسلام»، و«نقد العقل الجدلي»

اعترى علاقة سارتر بالشيوعية وبالنظم المنتسبة إليها، التعقيد والتشعب. لقد سلف رصدنا لهجمات الماركسيين - في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين - على فلسفة سارتر المتهمة عندئذ بأنها بورجوازية، وعقيمة أو «مضادة للفعل» - Anti-activist بلغتهم. لكن في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، بدأ نوع من التقارب. وتوجد دلالة خاصة لما عُرف بـ«قضية ديوكلو» The Duclos affair في سنة 1952: في أعقاب مظاهرة شيوعية غفيرة قامت ضد زيارة قائد القوات الأمريكية في كوريا لباريس، كان عائداً إلى منزله عضو بارز في الحزب الشيوعي الفرنسي PCF [اختصاراً لـ Parti Communiste Français] هو جاك ديوكلو، حاملاً زوجاً من الحمام لوجبة العشاء؛ فاعتقل وسُجن بتهمة محاولة استخدام الحمام في التخاطر مع الشُّطاء من أعداء النظام! كان سارتر عندئذ في إجازة، وعندما عرف بهذا؛ فعلى حد قوله «كدت أفرغ ما في جوفي بتأثير هذه الألاعيب الطفولية... ليس من يعادى لشيوعية إلا جرذاً... وباسم الحرية والإخاء والمساواة توعدت البورجوازية ببيغضاء لن يمحوها إلا موتى. عندما عدت على عجل إلى باريس، وجب أن أكتب وإلا اختنقت.» (S ص 198، وكذلك Beauvoir FC ص 262). كان ما كتبه سارتر هو نصه Les Communistes et la paix [أي «الشيوعيون والسلام» بالفرنسية]، الذي نُشر على ثلاث دفعات في «الأزمة الحديثة»، بين سنتي 1952 و 1954.

هذا الدفاع المشبوب عن الشيوعية، قد يبدو كمُنْعَطَف خارق للعادة! لكن سارتر - كمدافع عن الحرية - انحاز دائماً إلى المقهورين، وفي ذلك الوقت لم يكن الشيوعيون موضع تنكيل الشرطة في فرنسا فحسب، بل وكانوا ضحايا حملة شعواء في الولايات المتحدة؛ قادها السناتور جوزيف ماكارثي وما هو تابع له من «لجنة المجلس بشأن الأنشطة المعادية لأمريكا» The House Committee on Un-American Activities.

بصفة أعم، أظهرت مسيرة تفكير سارتر بأكملها - بدءاً من زيارته الأولى للولايات المتحدة في سنة 1945 - انتباهاً متيقظاً إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية للحرية. وقد كتبت سيمون دي بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»: «كان سارتر يعتقد أن أي موقف يمكن تجاوزه بالمجهود الذاتي، وفي سنة 1951 عرف أن الظروف يمكن

أحيانا أن تسلبنا تجاوزنا هذا. فى هذه الحالة، ليس ممكنا أى خلاصٍ فردى، بل النضال الجماعى فقط.» (FC ص 242).

إلا أن التقارب مع الحزب الشيوعى الفرنسى لم يدم طويلا. أفلا يجد كل منافع عن القيم الشيوعية نفسه آخذا فى حسبانهِ - على نحو ما - كل ما فى تلك الأنظمة - المنسوب إليها أنها شيوعية - من واقع؟! فى سنة 1950، أصبح وجود معسكرات «العمل التصحيحي» 'Corrective labour' camps السوفيتية فى علم الجميع. وكتب سارتر ومرلوبونتي افتتاحية لمجلتهما «الأزمة الحديثة» تستمطر اللعنات، مما لم تكن نتيجته على الإطلاق تزيين صورتيهما فى قلوب أعضاء الحزب الشيوعى الفرنسى!! لكن فى سنة 1954 - وقد بات عندئذ على صلة طيبة بالحزب الشيوعى الفرنسى - قام سارتر برحلته الأولى إلى الاتحاد السوفيتى، بدعوة من مجموعة من الكتّاب الروس. وهناك اشترك فى مسابقة لشرب الفودكا، فيها «خزّ غريمه على الرصيف، كَوْماً متهاوياً؛ فيما مثّل لسارتر لحظة رائعة من الانتصار[!!]» (FC ص 230). لكنه هو نفسه أصيب فى اليوم التالى بانهيار ونقل إلى المستشفى ليعالج مما أصابه من ارتفاع فى ضغط الدم، وإن كان كذلك قد أجهد نفسه فى العمل! وإثر عودة سارتر إلى فرنسا أدلى بحديث لصحيفة Libération [«التحرير» بالفرنسية] عن انطباعاته، والتي لخصّها ما اتُخذ للنص المطبوع من عناوين لافتة، من قبيل «حرية النقد مكفولة تماما فى الاتحاد السوفيتى» و«المواطن السوفيتى يواصل تحسين أوضاعه» و«هذا فى كنف مجتمع لا يعرف تقدّمه توقفا» (حسبما ورد فى Hayman 1987 ص 316) (26). لكن عندما دخلت القوات السوفيتية عاصمة المجر فى سنة 1956، شعر سارتر بأن عليه قطع علاقاته بأصدقائه فى الاتحاد السوفيتى، «تماما، وإن بكل أسف» (حسبما ورد فى Thompson 1984 ص 113)، منتقدا الحزب الشيوعى الفرنسى لتأييده هذا التدخل بحماس. ويكتب سارتر قائلا إن «ما يعلمه إيانا الشعب المجرى بدمه، هو الإخفاق التام للاشتراكية كسلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتى.» (حسبما ورد فى Hayman 1987 ص 325-326).

لم يستتبع إخفاق الطراز السوفيتى من الاشتراكية إخفاق «الاشتراكية» بمعنى الكلمة دون أى صفة زائدة. كان سارتر قد زار كوبا فى سنة 1949، والتي سبقت ثورتها بإحدى عشرة سنة، وعاود الزيارة عندما قامت الثورة فى سنة 1960، ليلتقى بإرنستو تشي

جيفارا وبفidel كاسترو. زعماء كوبا الجدد هؤلاء، بُهر سارتر بشبابهم، بمثلما يكون ثورتهم غير مستهدية بأى مذهب كان، قائلا إنهم «حدثوني وقتا طويلا عن الثورة، حديثا متقدما. لكننى عبثا حاولت أن أحملهم على أن يبنونى عما إذا كان النظام الجديد سيستهج الاشتراكية أم لا!» (SC ص 150). بمثلما قال إن «هؤلاء الرجال - المجتهدين فى عملهم، دون أن تفارقهم بقطعتهم لحظة - يخوضون وهم معرضون لخطر أجنبى، حربا بهدف الحفاظ على مكسيبيهما الثمينين للغاية: الحرية، وقوس الثورة الجديد، أى ما يجمع بينهم من ثقة وصدقة. لا بد للكوبيين أن يتصروا، وإلا فسنخسر كل شىء... حتى الأمل!» (SC ص 146).

لكن - مثلما بشأن الاتحاد السوفيتى - فرض الواقع نفسه. وعندما قال سارتر كلمته، مُدينا تعذيب الشاعر [الكوبى] هيرتو باديل؛ نبذه كاسترو (Hayman 1987 ص 444).

كذلك شهدت سنة 1960 صدور الجزء الأول من مؤلف سارتر «نقد العقل الجدلى» [*Critique de la raison dialectique* بالفرنسية] الذى ما فتى يعمل فيه لسنين عدة، وقد صدر الجزء الثانى - من هذا المؤلف - بعد موت سارتر. هذا الكتاب العويص، يمكن أن يوصف بأنه مَسْعَى إلى إيجاد تألف بين الماركسية والوجودية. والبحث الدائر فيه يتركز فى كثير من مراحلهِ التالية - على التساؤل عما فى كل من المذميين من قُدرة على تحقيق تألف كهذا أيا كان، ومن ثَمَّ إن كان هذا المسعى متناقضا من حيث جوهره ذاته. والسؤال الأكثر تفصيلا هو عما إذا كانت تلك الصورة من الوجودية التى تتجلى من خلال ذلك المؤلف، مختلفة جذريا عن تلك التى جرى تطويرها فى «الوجود والعدم»؟ أو بعبارة أخرى، إذا كانت مسيرة تفكير سارتر... تفكيره فى الحرية والمسئولية والعلاقات بين الأشخاص، قد اعترأها بين سنتى 1943 و 1960 انفصام، أم أنه يوجد - نوعا ما - تطور طبيعى سلس؟ (يُنظر - على سبيل المثال - Flynn 1984). من المؤكد وجود حشد من المفردات الجديدة: Praxis [أى «تطبيق الفكر فى الفعل» (وفقا لما تنص عليه الكتابات الماركسية)]، و The practico-inert [وقد يصح كُمقابل فى العربية: «الفاعل المطبَّق والعاطل فى آن معا»]، و The group-in-fusion [وقد يصح كُمقابل فى العربية: «الجمع مُلتَحِمًا»]، و Seriality [وقد

يصح كُمقابل فى العربية: «التسلسلية»]. إلا أنه يمكن الدفع بأن هذه كلها ليست إلا ورثة «اكتسبوا معانى جديدة، لها صبغة اجتماعية وكذلك تم الامتداد بها إلى الأوضاع المادية للتاريخ» (Santoni 2003 ص 35) لحشد سابق ليست مفرداته بأقل عددا، منها Being-for-itself [أى «الوجود لذاته»]، و Being-in-itself [أى «الوجود فى ذاته»]، و The Us-object [وقد يصح كُمقابل فى العربية: «ضمير الجمع المخاطب - المعبر عنه بمقطع «نا» - كموضوع»]، و The We-subject [وقد يصح كُمقابل فى العربية: «ضمير الجمع - «نحن» - كذات»]! وقد يغلب على الرأى أن اتساق سارتر المتزايد مع الإلحاح على التصدى للظلم وللإستغلال المؤدى إلى التفاوت فى الأقوات، يواكبه تعميق الاقتناع بأن فى كل من البنى القمعية والمؤسسات مكن أسباب هذه الشرور، وبأن هذه وتلك لن يطيح بها سوى الفعل الجماعى... كل هذا حفزه على تطوير مفاهيمه السالفة وتنقيتها، ثم إكسابها متانة.

هذا وإن صلة سارتر بالشيوعية قد كلفته غالبا، على المستوى الشخصى؛ فعلى نحو أو آخر فرقت بينه وبين كل من موريس مرلوبونتي وألبير كامو.

كان مرلوبونتي يصغر سارتر بثلاث سنوات بالضبط، وقد التقيا فى «المعهد العالى للتربية»، حيث شارك سارتر فى فضّ مشاجرة بين مرلوبونتي وبعض طلاب المعهد؛ بشأن ما أتاها مرلوبونتي وصديق له من «إنشاد بعض الأغانى التقليدية التى وجدها الطلاب متمادية فى ابتذالها». (حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 343). والاثنان كانا شغوفين بالفنومولوجيا، كل منهما على طريقته. وقد عملا معا بأوثق صلة فى «الأزمة الحديثة» منذ مستهلها. لكن إذ بدأ سارتر يخطو صوب الشيوعية، راح مرلوبونتي يبتعد! فى سنة 1950 استقال من منصبه كمحرر سياسى، ولكنه بقى رئيسا للتحرير بالاشتراك حتى سنة 1953، حين استقال بسبب تشدد سارتر واستبداده بسياسة تحرير المجلة: فى رد سارتر على هجوم وجهه إليه كلود لفور، لم يكن قد رفض حذف فقرة وجد فيها مرلوبونتي شيئا من المبالغة فحسب، بل وحذف تصديرا بقلم مرلوبونتي دون الرجوع إليه (Hayman 1987 ص 309، و Stewart 1998a: xxiv-xxv أى فى الصفحتين الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين من المقدمة). لقد استشعر كل من الصديقين السابقين الكثير من المرارة. ونص مرلوبونتي المُعنون «سارتر والبلشفية الزائدة»

Sartre and Ultra-Bolshevism أعقبه نص سيمون دي بوفوار المُعَنُون «مرلوبونتي والنسارترية الزائفة Merleau-Ponty and pseudo-Sartreanism» (والنصان يرجعان إلى سنة 1955). إلا أن مقال سارتر بمناسبة موت مروبونتي في سنة 1961، يمس شفاف القلب:

«ما زال في ذاكرتي مرأى آخر تعبير اكتسى به وجهه الحزين - وقد افترقنا في شارع «كلود برنارد» - مُحَبَّطاً ومُطَبَّقاً فجأة. إنه [مرلوبونتي] يظل بداخلي، قرحا أليما ينكأه الحزن والندم وشيء من المرارة... ما كان بيننا في النهاية من سوء تفاهم - والذي ما أمكن أن يكون له أى أثر، لو قد رلى أن أراه في حياته ثانية - صُنع من نفس نسيج سائر ما كان بيننا... مظهرها ما بيننا من عاطفة متبادلة... لكنه كذلك أظهر أن كلا منا قد تجاوز في حياته هذا الذى كان بيننا...» (S ص 225)(27).

أما عن ألبير كامو، فبالرغم من الربط فى أذهان الجمهور بين اسميهما هو وسارتر، فإنهما - على عكس ما كان سارتر ومروبونتي - لم يكونا قط على صلة وثيقة بوجه خاص. ثم وقعت القطيعة النهائية بينهما، بسبب عرض لمؤلف كامو عن التمرد والثورة والقتل، المُعَنُون «الإنسان ناثراً» *L'Homme révolté* [بالفرنسية]. لم يكن سارتر هو الذى كتب العرض. كان قد كره الكتاب، وميالا إلى مجرد إهماله. «فى نهاية الأمر بات صمت الأزمنة الحديثة أفصح مما أمكن أن يكون به أى عرض، مهما كانت سلبيته.» (Leak 2006 ص 102). وفى مايو سنة 1952 نشر فرانسيس جانسون - وهو مؤلف كتاب عن سارتر - عرضاً لمؤلف كامو. وقام ألبير كامو بهجمة مضادة غاضبة، مُصَوِّباً طلقاته لا إلى جانسون بل إلى سارتر، وفى هذه المرة كان سارتر هو الذى كتب، مجيباً الهجوم المضاد بمزيد من الهجوم، و«مُبدياً - بلا أى تَلَطُّف - قسوة فاقت الغضب الذى أظهره كامو.» (Santoni 2003 ص 124) ومن حينها لم يتبادل كامو وسارتر كلمة واحدة. ومات كامو فى حادث سيارة، سنة 1960.

ما الذى كان فى الحقيقة موضع الخلاف بينهما؟ فى عُرف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal ص 333) أنه كان متعلِّقاً بمسألة الحرية فى الاتحاد السوفيتى: كانت «الأزمنة الحديثة» قد أدانت معسكرات العمل السوفيتية، لكن المجلة لم تكن قد مضت إلى ما هو أبعد؛ بإدانة الستالينية من حيث جذورها ذاتها. لكن جوهر النزاع بين

سارتر وكامو - كما يذهب سانتوني (Santoni 2003 ص 8) - كان ذا أساس أعمق من هذا: كان من رأى كامو أن العنف لا يمكن تبريره أبداً، حتى إن كان فى سبيل الثورة على القهر. وسارتر كان يبدو أنه يقول بعكس هذا. ورغم أن «نقد العقل الجدلى» لم يكن قد صدر بعد، ولا كذلك تصدير سارتر لمؤلف قانون «الملعونون فى الأرض»، فإن آراءه فى العنف ترجع بداية تطورها إلى نصه «الشيوعيون والسلام»: كانت دعواه هى أنه فى مجتمع قائم على القهر، يكون العنف محتوماً. وقد طفق سارتر ينكر دائماً أن العنف مُبرّر كوسيلة لغاية. لكن البعض - ومنهم محب السلام رونالد سانتوني - قد وجدوا موقفه قريباً إلى هذا، على نحو مقلق بعض الشيء.

كان «نقد العقل الجدلى» آخر عمل فلسفى أصدره سارتر. وليس معنى هذا بالطبع أنه توقف عن الكتابة! لقد استمر فى العمل فى المجلد الثانى من «نقد العقل الجدلى». وفى سنة 1963 صدرت سيرته الذاتية Les Mots [أى «الكلمات»]، ثم فى شتاء ستنى 1971 و 1972 أصدر سارتر ما كتبه عن مواطنه الروائى جوستاف فلوبر من سيرة مستفيضة. لكن بعد أزمة قلبية خفيفة فى سنة 1971، ثم أخرى أقسى منها فى سنة 1973، ومع بدء إصابته فى التدهور: أخذ عمرٌ من العمل الزائد يؤذّن بالانقضاء.

تقلبات الحركة الطلابية فى سنة ١٩٦٨. وبينى ليفى، والأمل الآن.

فى سنة 1966 - ودوى حرب فيتنام يتواصل فى الأسماع طيلة سنوات سبقتها - دعى سارتر إلى الانضمام إلى «المحكمة الدولية ضد جرائم الحرب فى فيتنام» التى تزعمها برتراند رسل، ذلك الفيلسوف الذى يُعد - من بين أقرانه البريطانيين - أحد القلائل الجديرين بحمل لقب «المثقف الملتزم».

وكذلك كانت حرب فيتنام أحد العوامل المسببة لاضطرابات الطلبة فى العام الجامعى 1967-1968. فى كل من الولايات المتحدة وفرنسا، وحيث جرت مصادمات بين شرطة مقاومة الشغب والطلبة؛ وفى مايو سنة 1968 «رؤيت المتاريس فى الحى اللاتينى لأول مرة منذ حركة الـ«كوميون» الشهيرة La Commune de Paris فى سنة 1871». (Leak 2006 ص 130). وفى حرم السوربون قال سارتر كلمته، فى صف الطلبة. كانت مواجهات عنيفة قد وقعت فى الشوارع، ونُظّم إضراب عام، وأُحْدق بالحكومة خطر الانهيار. وعلى الأثر تكونت جماعات صغيرة Groupuscules

[بالفرنسية] ثورية من الشباب الذين ارتأوا حركة ثمانية وستين باعتبارها مجرد بداية لا غاية، والذين كان الشيوعيون موضع ريتهم بقدر ما كان ديجول موضع بغضهم. (Leak 2006 ص 132). ودعت إحدى هذه الجماعات، وهي Gauche Prolétarienne [أى «اليسار البروليتارى»] سارتر لإدارة جريدتها، والتي اختير لها اسم La Cause du Peuple [أى «قضية الشعب»]. ومن خلال هذه الجماعة كَوّن سارتر صلة صداقة قوية بشاب - كان عندئذ يتخذ الماوية مذهباً - هو بنى ليفى، والذي عُرف باسمه المستعار: بير فيكتور. وعندما بدأ سارتر يفقد بصره فى سنة 1973، استعان بليفى كى يقرأ له، وفى نهاية الأمر اتخذه كسكرتير.

وفى وقت سبق بقليل موت سارتر فى سنة 1980، أجرى معه ليفى - والذي أصبح فيما بعد يهودياً أصولياً - سلسلة من الأحاديث. وهذه نشرت فى صحيفة Le Nouvel Observateur [التي جرت العادة على الإشارة إليها فى أى من اللغات - على اختلافها - بالاسم المختصر: «لو نوفل أويس»] وسارتر على فراش الموت، وأعيد نشرها سنة 1991 فى مجلد بعنوان L'Espoir Maintenant [أى «الأمل الآن»] وهى «سلسلة من المناقشات الشقيقة، طرفاً كل منها نجم - يخبو - وشاب: سارتر - فى حديث إلى ليفى - يُواجه بتحدٍ لقدرته على توجيه النقد إلى جانب مهم من حياته. إنه يتحرك فى اتجاهات غير متوقعة، ويصنّغى إلى أفكار جديدة، بل ويقترح أخرى». (Aronson 1996 ص 3).

مثلما فى مؤلف سارتر «نقد العقل الجدلى»، كان مما ناقشته هذه الأحاديث مدى اختلاف اتجاهات تفكيره غير المتوقعة هذه عن اتجاهاته السابقة. ومن هذا - على سبيل المثال - قوله إن «ظننى اليوم هو أن كل ما يمثّل كَوْعِي فى أى من اللحظات، مرتبط - بالضرورة - بوجود آخر، ومراراً ما يكون مُبتعثاً منه... أما فى «الوجود والعدم» فكانت قد تركت الإنسان حراً مستقلاً بأكثر مما ينبغي». (HN§4). ما مدى كون هذا التغير أساسياً؟ وعلى نحو مشابه يقر سارتر بأن مؤلفه «اليهودى ومعادى السامية» قد ركّز على نحو مانع بأكثر مما ينبغي Too exclusively على «اليهودى كضحية لمعاداة السامية... وأنا الآن أعتقد فى وجود واقع يهودى لا يقتصر على ما أوقعته معاداة السامية باليهود من أذى». (HN§12). أليكون هذا - من جانب سارتر - تعميقاً للتمعن مبالغاً فيه، ابتعته

صداقته الوثيقة بعدد من اليهود، من بينهم ابنته بالتبني أرليت ليفي نفسه؟
إلا أن هذه الأحاديث قد أثارت أسئلة ما كاد يمكن أن يثيرها «نقد العقل الجدلي»،
بالتحديد لأنها كلمات رجل مُسنٍّ ومُعاق، في محادثة مع آخر يتمتع بالشباب. كانت
سيمون دي بوفوار على اقتناع بأن ذلك المتعجرف والافتحامي الذي هو ليفي، قد
استغل المُسنَّ والمُلاين الذي هو سارتر! لقد «أفزعتها طبيعة التصريحات التي
انثرت من سارتر». (AFS ص 119). وارتأى آخرون أن الأحاديث «تحوي كلا من
راديكالية سارتر السالفة - في كامل قوتها - وقابليته للتحقق من مصداقيته هو نفسه،
بمثلا للتغير والتحرك في اتجاهات ذات جدّة أخاذاة!» (Aronson 1996 ص 12)،
بل - وكما رأى آخرون بعد - حوت تلك الأحاديث «تبادلية» Reciprocity بل وربما
كذلك «فكرا جامعا» Plural thought ، وهذان من بين التعبيرات التي اكتسبتها لغة
سارتر في مراحلها اللاحقة (Aronson 1996 ص 12-14). أم هل كان سارتر مجرد
«رجل عظيم توقع ليفي أن يستمد منه غذاءً لأفكاره هو؟» (يُنظر مقتطف لسارتر في
Aronson 1996 ص 12)، أم هل يصدق كل من هذه التفسيرات بدرجة أو بأخرى،
كما يشهد بهذا مفهوم سارتر لما في الواقع الإنساني من التباس؟ (تُنظر Cohen-Solal
1987 ص 510-519 و Aronson 1996).

في مقالٍ كُتب باللغة الإيطالية بمناسبة موت سارتر (وردت مقتطفات منه في Cohen-
Solal 1987 ص 521)، جاء هذا الذي يبدو لي ختاما مناسباً: «لقد عاش ومات مُسرّع
الخطى... كريما... يزيح بعضا من العقبات... يعثر ويثب قائما... مشكّكا على الدوام
في حقيقة كل شيء: حياة رائعة».

الهوامش:

- 1 - من بين ما كتب من سير عن حياة سارتر، يُعدّ ما قامت به آني كوهين سولال (Cohen-Solal 1987)، نموذجا.
أما تلك التي حررها برنارد هنري ليفي (Lévy 2003)، هائلة الكم، وبالله التقرُّد والتي تغلب عليها النزعة
الذاتية، والرائعة - رغم كل هذا - في كثير من المواضع، فقد حظيت عند صدورهما بردود فعل كثيرة؛ وجانب
من هذا يرجع إلى ما لكانتها نفسه من ذبوع صيتا لقد ساهمت هذه السيرة في إعادة إحياء الاهتمام بسارتر،
في وقت شهد بدء نجمه في الأفول. وبالطبع توجد سير أخرى، منها مثلا ما كتبه رونالد هيمان (Hayman
1987)، ثم أندرو ليك في وقت أقرب (Leak 2006). وفي عمل كل من هيمان (المصدر عينه: ص 486-
511) وكريستينا هاولز (Howells 1992) في الصفحات ix-xvi (أي التاسعة إلى السادسة عشرة من المقدمة)
تقاويم تاريخية مفيدة. كما نجد كذلك لدى هيمان ربطا بين أحداث حياة سارتر والأحداث العالمية. بينما يُعدّ

- مؤلف ويلى طومبسون (Thompson 1984) تاريخاً من الطراز الذى يتابع كل سنة بتلك التى تليها.
- 2 - لنا أن نعدّ مؤلف ستوارت شارميه (Charmé 1984) دراسة قيمة للصلات بين الوجودية والتحليل النفسى الفرويدى، وبين التحليل النفسى الوجودى والمشروع الأساسى، وبين المشروع الأساسى وسيرة الحياة. هذا وإن كان مشروع هذا المؤلف هو بحث «المخادعة»!
- 3 - تُعد خطابات سيمون دى بوفوار ونصوصها التى اختطت فيها سيرة ذاتية، بل وأعمالها الروائية، مصادر للمعلومات عن حياة سارتر؛ ذات أهمية لكتاب السير.
- 4 - والى يتم الحصول عليها بالنجاح فى مسابقة، ثم بمقتضى هذا يكون تأهيل الحاصل - على هذه الإجازة - للعمل بالتعليم العالى، سواء بالتدريس فى مدارس الليسيه أو فى الجامعات.
- 5 - وهذا فى سنة 1964. وقد برز سارتر رفضه فى تصريح عنوانه: «إن على الكاتب أن يأبى الاستسلام لمحاولات جعله مؤسسة.» (يُنظر Thompson 1948 ص 144-145 و Leak 2006 ص 123).
- 6 - كان سارتر قد جرّب تعاطى عقار الـ«مسكالين» Mescaline [المستقطر من نوع من الصبار يكثر غرسه فى المكسيك عنه فى غيرها] فى سنة 1953. وما تحبّزه عندئذ من هلاوس، وقر مادة لبحث فى الموضوع على صفحات الجزء الرابع (S3) من مؤلفه «المتخيّل» *L'imaginaire*.
- 7 - يسترعى اثنتى مانسر (Manser 1966 ص 11-12) الانتباه إلى صور البدن البالغة التقشّى فى رواية «الغثيان»، بل وما تتم عنه هذه الصور من تقشّى الغثيان فيها هى نفسها أيضاً. ومانسر يقرأ الرواية باعتبار أن ما تُلهمنا به من رسالة هو ضرورة إحلالنا محل مقولة ديكاوت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود.» مقولة أخرى فحواها: «أنا مرغم على التفكير والشعور، إذن فأنا موجود. والذى يرغمنى على التفكير والشعور هو بدنى.»
- 8 - يُنظر لمانسر (Manser 1966) الفصل الأول من مؤلفه [الواردة تفصيلاته فى ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب] حيث بحثٌ ممتاز لنفس مفهوم الرواية الفلسفية.
- 9 - كان بحث سارتر ذاك بعنوان: «نبتشه: هل كان فيلسوفاً؟»
- 10 - يذكرنا برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003 ص 102) بأن برجسون فى أيامه كان شخصية لها من النجومية ما يمكن بالفعل أن يعادل نجومية سارتر! كانت محاضرات برجسون فى الـ«كوليج دى فرانس» ملتقيات ناجحة للمجتمع الرافى... «الجمهور يتدافع لكى يستمع إليه، وهو جمهور يختلط فيه الجامعيون القادمون من الحى اللاتينى وأصحاب الأقلام والفائتات من النساء.»
- 11 - تلك المحاضرات استهزأ بها صديق سارتر ومعاصره بول نيزان فى كتابه *Les Chiens de garde* «كلاب الحراسة». والظاهر أن برنشتيخ كان يعروه انطباع بأن سارتر هو الذى كتب ذلك الكتاب، وهتّاه على إنجازها، قائلاً - ولكن بلا أى ضغينة - «[أهتوك] وإن كنتُ بالتأكيد لم تُعفى.» (S ص 90).
- 12 - بل إنه وفقا لما ذكرته سيمون دى بوفوار، كان سارتر قد قرأ - فى سنة 1927 - بحثاً قصيراً لكارل ياسبرز بعنوان «الباثولوجيا» [علم الأمراض] النفسية *Psychopathology*. وهذا البحث هو نفسه علامة فاصلة فى الباثولوجيا النفسية المستوحاة من علم الظواهر (الفنومولوجيا) *Phenomenological psychopathology*. لكن يبدو أن مصطلح الـ«فنومولوجيا» لم يغنّ له شيئاً عندئذ ولم يرسب فى وعيه (Beauvoir PL ص 39).
- 13 - فى عرض برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003 ص 112-113) لهاتين الروائيتين عن التقاء سارتر بالفنومولوجيا، يراهما هو [ليفى] صورتين مختلفتين يصعب إلى حد ما التوفيق بينهما. وبالتأكيد أنهما ليستا كذلك. وهو يقدم رواية ثالثة (المصدر عينه [لبرنارد هنرى ليفى] ص 113) موضوعها محادثة لسارتر مع فرناندو جيراسي، وحيث قال له سارتر إنه «يريد أن يصف حجراً أو آخر على نحو فلسفى.» وجيراسي أجاب بأن هذا بالضبط هو الذى يستغرق ما يفعله هوسرل.
- 14 - كان مفهوم هوسرل لمشروعه هو الفكرى، يتبدل باستمرار. وأنا أركز هنا على غَمَله «تأملات ديكارتية» لسببين أولهما أن المفهوم المُعرب عنه نمت، يتزامن عل وجه التقريب مع التقاء سارتر بالفنومولوجيا. والسبب الثانى هو أن هذا العمل وجيز، كما أنه - نسبياً - فى متناول اليد.
- 15 - بالتأكيد أن هوسرل لم يكن أول من يستخدم المصطلح؛ فعلى سبيل المثال استخدمه هيجل فى عنوان عمله العظيم «علم ظواهر الروح» *Phänomenologie des Geistes* [بالألمانية] سنة 1807، وحيث انطلق هو [هيجل] من تمييز إيمانويل كانت بين الظاهرة *Phnomena* وهى الشئ كما يبدو لنا، والجوهر *Noumena* وهو الشئ كما هو فى حد ذاته. كذلك استُخدم المصطلح من قِبَل عالم النفس كارل شتومف [1936-1848].

المعاصر [لهوسرل] على وجه التقريب. يُنظر 1961 Spielberg-9 في الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الأول من المجلد الأول Vol. 1: Part I.ii.

16 - قد يكون تعبيراً عن مدى الشعبية التي باتت من نصيب الوجودية بحلول وقت صدور هذه الترجمة، ما كتب على غلافها من عنوان فرعي نصه *An Existential Theory of Consciousness* [نظرية وجودية في الوعي] بدلا من العنوان الفرعي للأصل الفرنسي وهو

Esquisse d'une description phénoménologique [مجلدٌ توصيفٌ فنونولوجي]!

17- ليست المثالية المتعالية لدى هوسرل مطابقة لنظيرتها لدى أيمانويل كانت، كما يوضح هوسرل نفسه في نفس الفقرة.

18 - الفقرة الواردة في هذا الموضع من المتن، والمتضمنة عبارة من الترجمة الإنجليزية (بين علامات تنصيص في متننا العربي، وهنا في الهامش جعلنا الحروف المكتوبة بها نصها الإنجليزي مائلة) لمؤلف هيدجر (تلك الترجمة الواردة تفصيلاتها في ثبوت المصادر الملحق بهذا الكتاب) هي كالتالي: Addressing this question required taking as its starting point the 'vague' average understanding of Being possessed by the Being which is such that 'in its very Being that Being is an issue 'for it

وعلى سبيل المزيد من التيسير على القارئ، نورد هنا من الترجمة الفرنسية - التي قام بها Rudolf Boehm و Alphonse de Waelhens - لنفس المؤلف (والصادرة عن دار Gallimard سنة 1964 في سلسلة «مكتبة الفلسفة» Bibliothèque de philosophie، وهي السلسلة التي أسسها سارتر ومرلوبونتي)... نورد العبارة المقابلة لتلك التي اقتطفها المؤلفة من نص هيدجر في ترجمته الإنجليزية (والواردة أعلاه - في هذا الهامش - بحروف مائلة كما سبق الذكر). وهي كالتالي: Il est caractéristique de cet étant quel avec son être. et par son être cet être lui soit ouvert (ص 28). أ.ع.ب.

19 - في عمل هاولز (Howells 1979) بحث ممتاز لما بين سارتر وفرويد من صلات. كذلك يُنظر الكتاب الرائع الذي لبندبكت كانون (Cannon 1991)، وهو [كانون] نفسه معالج نفسى ممارس [وتشير المؤلفة إلى كانون بضمير الغائب المؤنث!] وهو خطأ نُحذّر منه قارئ الأصل الإنجليزي للكتاب. أ.ع.ب.

20 - لا جدال في هذا بشأن مرلوبونتي، بما أن مجهوده الفكري (في PP) يتشابه بوضوح مع نظريات علم نفس الجشططت. ولا يتم التقاط هذا الخيط في عمل سارتر بنفس الكثرة. لكن باحثاً مثل أدريان مرفيش (على سبيل المثال في [بحثه الواردة تفاصيله السيلوجرافية في ثبوت المصادر برمز] Mirvish 1984) يُشكل استثناءً بارزاً.

21 - بناء على أسس من علم الاجتماع، تُدلل آنا بوشتي (Boschetti 1985) على الدور المركزي للوربة Les Temps Modernes [«الزمنة الحديثة»] ولتأسيس الوجودية على صفحاتها، في استحواذ الوجودية على الرأي العام خلال «سنوات سارتر».

22 - هنا بالمثل يمكن استيعاء علم الاجتماع لتقديم تفسير أعمق لاستحواذ هؤلاء المفكرين الآخرين على الرأي العام [بعد ما كان من استحواذ الوجودية عليه]، بارتكاز على ما كان من تأسيس فكرهم على صفحات دورية Critique [«النقد»]، والتي مثّلت المنافس الرئيسي لـ«الزمنة الحديثة». يُنظر Boschetti 1985.

23 - في سنة 1953 جرى اللقاء الوحيد بين سارتر وهيدجر، وكان لقاءً وجيزاً جداً.

24 - يُنظر Gordon 1995 حيث يجرى تفصيل هذا التحليل.

25 - غير أن هذا لم يمنع فرانز فانون من أن يكون لاذعاً في نقله. يُنظر Fanon 1986.

26 - على نفس النحو عاد سارتر من الصين - التي زارها هو وسيمون دي بوفوار سنة 1955 - مأخوذاً بما رآه فيها. وقد عبّرت سيمون دي بوفوار عن إعجاب كل منهما بـ«روعة الانتصارات التي أحرزت - في ما لا يجاوز بضعة سنين - على الكوارث التي نامت بها الصين في زمن سابق: القذارة والحشرات وفيات الأطفال والأوبئة وسوء التغذية المستديم والجوع. لقد أوتى الناس [هناك] كساءً وسكناً نظيفاً، وما يأكلونه». (FC ص 345).

27 - يعيد جون ستوارت (Stewart 1988a) نشر هذه النصوص الثلاثة، وكذلك الرسائل المتبادلة بين سارتر ومرلوبونتي أثناء المشاجرة. وفي عمل ليدبا جويهر (Goehr 2005) بحثٌ ممتاز في اختلاف مفهوم كل منهما، لما هو «المثقف [أو المفكر] الملتزم» Intellectuel engagé [بالفرنسية].

القسم الأول

أقرّ بأن في تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين بعض التعسف. ذلك أن هناك تشابكا يستحيل تفكيكه بين نتائج المنهج الذي يستخدمه سارتر وهذا المنهج نفسه، وهو الفنونولوجيا (علم الظواهر) بصحبة ملحق لا غنى عنه أطلقت عليه اسم «العلاج السارترى» Sartrean Therapy . لكن لأن بعض جوانب تشابك المنهج بتائج له، يظهر مباشرة باعتباره أكثر وضوحا من البعض الآخر؛ فقد أفردُت موضعا للفصلين اللذين موضوعهما توصيفات الوعي والمُخادعة، في معيّة الفصلين المنهجين بالقسم الأول.

الفصل الأول

الفنومنولوجيا : علم الظواهر

لعمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» عنواناً فرعياً هو «بحث فنومولوجى فى الأنطولوجيا» (1). «الفنومولوجيا» (علم الظواهر) هى المنهج الفلسفى الذى سنشرحه فى هذا الفصل، و«الأنطولوجيا» (علم الوجود) هى الدراسة الفلسفية للمكنونة أو للوجود أو للواقع. وسارتر فى متابعته لهيدجر (ينظر أعلاه: «حياة سارتر») يدرك نقطة بدء الأنطولوجيا باعتبارها استكشاف ما يدعوه «الواقع الإنسانى Human reality، وما يدعوه هيدجر Dasein [بالألمانية] أو «الوجود ثمة» There-being.

وهدفى فى هذا الفصل هو توضيح ما يتعلق به المنهج الفلسفى المسمى بـ«الفنومولوجيا»، فى عُرف سارتر على الأقل. وهذا ليس بتوخى الدقة التاريخية بقدر ما بطريقة قابلة عملياً للفهم (2). هيدجر يرجع بنا إلى الجذور اللغوية فى اليونانية لكلمة «الفنومولوجيا» (BT هامش ص 34)، فكلمة «فنومنون» Phenomenon تعنى - فى تلك اللغة - ما يُظهر نفسه، أو «الظاهرة»، وبإضافة مقطع لوجى المشتق من كلمة «لوجوس» Logos التى تعنى على وجه التقريب «المَعْنَى» أو «الفحوى» تتكون كلمة «فنومولوجيا» التى تعنى العلم بما فى الظاهرة من «مَعْنَى» [وعلى هذا النحو فإن إضافة مقطع «لوجى» إلى آخر سابق عليه، تعنى تعميق العلم. فعلى سبيل المثال تعنى كلمة «الجيولوجى» Geology «علم طبقات الأرض»، لأن المقطع الأول منها - «جيا» - هو اسم إلهة الأرض عند الإغريق]. وبما أن إظهار الأمر نفسه هو الظهور، فلنا أن نقول إن الظواهر هى «مظاهر» Appearances. وكثيراً ما يستخدم سارتر كلمة «مظهر» فى محل كلمة «ظاهرة». إلا أن هذا خليق بتضليل أولئك الفلاسفة القادمين إلى مجال البحث هذا وهم مُحتملون بتمييز - جاهز سلفاً - بين المظهر والحقيقية، فهم سيفترضون أن الفنومولوجيا تدرس الكيفية التى بها تبدو الأشياء، فى مواجهة كيفية كَوْن الأشياء فى

الحقيقة(3). لكن ليس أى من هذا التباين هو المقصود، وإلا فكيف يمكن أن يوجد «بحثٌ فنومولوجى فى الأنطولوجيا»؟ فلنعد إلى الإغريق! إذا قلت إن «سحابة أظهرت نفسها فى الأفق»، فأنا لا أعنى بهذا أن السحابة «يبدو» أنها توجد فحسب وإن كان ممكناً فى الحقيقة ألا يكون لأى سحابة وجود(4)!

فى الوقت نفسه فإن الظهور هو الظهور لأحد [من البشر]. وإذن فإن لنا كذلك أن نقول إن الفنومولوجيا (علم الظواهر) هى بالمثل دراسة «التجربة». لكن هذا المصطلح - شأن مصطلح «الظهور» - هو بدوره مُعرَّضٌ لكثير من ضروب سوء الفهم. من الزاوية التاريخية فإن التوجُّه الفلسفى المعروف باسم «التجريبية» Experimentalism الذى يوحى - بحكم الأصل اللغوى لاسم هذا التوجه نفسه - بأنه مذهبٌ يُعدُّ التجربة أساسية... هذا التوجه الفلسفى قد بدَّل فى مفهوم التجربة بحيث لم يعد ممكناً التعرف على هذا المفهوم. فكما يفترض الفيلسوف جورج سانتيانا، فإن كلمة «التجربة» بدأت كلفظٍ مدلوله «ذلك القدر من المعرفة والتأهب، المُستحضر من الاتصال بالأحداث بواسطة مخلوق قابل للتعليم وذكى». «A teachable and intelligent creature» (Santayana 1922 ص 189) بالمعنى الذى يدل عليه حديثنا عن «سائقٍ للقطار، مجرَّب» أو عن «حكمة التجربة». وقد حول التجريبيون هذا اللفظ إلى «مفردة قابلة للجمع» Pluralizable term، وهى «التجارب» التى بات مدلولها لا الانخراط فى العالم بواسطة الفعل والممارسة والاستكشاف، بل النتيجة السببية - المفترضة فى الذهن - لإدراك صفاتٍ للعالم، هى صفات مُفترضة Putative وذرية Atomistic: موضوعات داخلية وخاصة وذرية، تعرف كذلك بـ«الأحاسيس» أو «الانطباعات» أو «التصنيفات». بنهاية هذا التبدُّل الإدراكى وجد التجريبيون - وهم «العَمَلِيون من الناس» - أنفسهم وعلى نحو فيه مفارقة، «حَسِّين مبهمين، مستغرقين فى تأمُّلٍ شبه نرجسى لأحوالهم الذهنية» (المصدر عينه [لسانتيانا] ص 192). وهذا يبدو كحالة نموذجية لما يسميه جالين ستروسن «الجعل من مصطلح ما، مرآة» Looking-glassing a term، أى استخدام المصطلح «بطريقة ما، وفقاً لها يحل ما يعنيه بالمصطلح مستخدمه، محلٌ ما يعنيه المصطلح أصلاً». (Strawson 2005 ص 43)!! أما الفنومولوجيون فإن تشديدهم على التجربة قد يجعلهم يبدوون مثل التجريبيين، ولكن مفهومهم للتجربة هو

بالقطع ليس ذلك الذى للفلاسفة المعروفين بالتجريبيين. بل على العكس تمثل التجريبية مَرَمَى أساسيا يصوب إليه الفنونولوجيون سهام فلسفتهم (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

وبالرغم فإننا نجد مختلف الفنونولوجيين يعربون عن هذا بطرق مختلفة، ذلك أن فى الإمكان إدراك دراسة الظاهرة باعتبارها تمر بمرحلتين: الأولى وصف الظواهر، والثانية استنباط ماهياتها من هذا الوصف. لدى سارتر ومرلوبونتي لا تصل هذه المرحلة الثانية إلى درجة الكمال ما لم يتم تحديد صلة هذه الماهية بواحد أو آخر من المعالم الأساسية للواقع الإنسانى. مِنْ ثَمَّ فإن سارتر - فى استكشافه للخيال - يسجل أننى عندما أتخيل بيبير الموجود فى لندن، «يظهر لى [بيبير] باعتباره غائبا» وهو «ما يكفى لتمييز موضوع الإدراك [عن الموضوع المُتخَيَّل. ك. م.]» (PsyI ص 261)، ولنبين أنه فى الخيال «يتاح الموضوع فى غيابه»، بينما فى الذاكرة «يتاح الموضوع الآن مثلما [كان] فى الماضى» وما إلى ذلك. هذه تُشكِّل بالتأكيد ملامح مهمة لماهية الخيال. لكن سارتر يأبى التوقف ثَمَّت، بل يطرح السؤال الأشد أساسية بكثير: «أيمكننا إدراك وعي لا يتخيل أبدا؟» (PsyI ص 261). ويتضح أن الإجابة هى «كلا»، لأنه بدون القدرة على تخيل أوضاع للأمور لم توجد بعد، لا يمكن للبشر أبدا أن تكون لهم أفعال؛ ومن ثَمَّ لن يكونوا أحرارا (PsyI ص 269-273). وإذن فإن الاستكشاف الفنونولوجى لماهية الخيال كإحدى مواضع الوعي، يتطلب وضع الخيال فى صلة بأحد معالم الواقع الإنسانى هو الحرية، التى يدركها سارتر باعتبارها أساسية على الإطلاق Absolutely fundamental، وبهذا يبرهن على أن موقع الخيال فى الواقع الإنسانى هو فى المركز.

فيما يلى يتم تكريس القسمين الأولين من هذا الفصل لبحث هاتين المرحلتين، على نحو ما فصلهما وطبقهما سارتر ومرلوبونتي. وفى القسم الثالث من الفصل أُجرى العمل على أحد أمثلة الفنونولوجيا فى التطبيق، لكى أتوصل إلى الإمداد بمزيد من التفاصيل. ومتى بلغنا هذه المرحلة فقد أصبحنا فى وضع يتيح تبديد بعض الارتباك بشأن مصطلح «الوجودية»، الذى يرتبط لدى كل من سارتر ومرلوبونتي بالفنونولوجيا (علم الظواهر). وأختم الفصل بالنظر فى اعتراض - بالغ العمومية - قد يوجه إلى المشروع الفنونولوجى بأكمله، وهو اعتراض يمكن توجيهه عن طريق السؤال «عما إذا

كانت الفنونولوجيا تفترض مجرد افتراض أن الظواهر حقيقية؟ وما إذا كان محتملا أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟»

الاختزال الفنونولوجي :

وصف الظواهر

استحدث هوسرل مصطلح « الاختزال الفنونولوجي » والذي تنوعت نعوته له بين «التحجيم الفنونولوجي»، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التي ينصرف معناها في لغتها أصلا إلى «الفترة الزمنية المحدودة»] و«حصر العالم الموضوعي «بين قوسين»» و«وضع الأشياء خارج الساحة» (CM 20)، على نحو يتماشى - بمعنى ما - مع الشك الذي قال به ديكارت، أى تعليق الحكم Suspension of judgment. ولقد سلف لنا أن سجلنا أن جانبا مما طالبنا به هوسرل من «وضع بين قوسين» أو من «إقصاء» إلى ما بين الأقواس «To bracket off» هو حقيقة ما يُدعى من وجود للأشياء التي ندرکها، من قبيل مكعب النرد ذاك الذي أكسبه هوسرل شهرة! وكما لاحظنا أيضا فإن سارتر اعتبر هذا المَعْلَم من بين معالم الاختزال الفنونولوجي مستحيلا: التقاء بطل رواية سارتر «الغثيان» - أنطوان روكونتان - بجذر شجرة الكستناء أظهر هذا، واستخدام مرلوبونتي لتعبير «الوجودية» - أو «الفلسفة الوجودية» على أية حال - يشير إلى «استحالة اختزال كامل» (PP في الصفحة الرابعة عشر من المقدمة أو XIV)، أى استحالة تعليق الحكم على دعاوى الوجود تلك.

إلا أنه لم يزل فى رأى سارتر ومربو بونتي دور مهم لشيء ما مثل الاختزال الفنونولوجي. إن الظواهر التي تهدف الفنونولوجيا لتوصيفها هي مألوفة للغاية. ومهما بدا ثمت من مفارقة، فإن نفس هذه الألفة هي إحدى العقبات الرئيسية الحائلة دون توصيفها. وعلى حد قول فتجنشتاين فإن «نفس الأهمية القصوى لنا من بين معالم الأشياء، مخفية عنا بسبب بساطتها وألفتها (لا يستطيع المرء ملاحظة شيء ما، لأن هذا الشيء هو دائما أمام عينيه)». (PI §129). هذه الحقيقة هي التي تعطى معنى لما يُسمى بـ«الاختزال الفنونولوجي» على الطريقة الفرنسية: على أيدي الفنونولوجيين الفرنسيين، يغدو هذا تعليقا لا للحكم بل لما يمكن أن يُسمى بعدهم الاندهاش. إنه استرداد لما يسميه مربو بونتي «العجب» فى مواجهة العالم» (PP فى الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو

(xiii). علينا أن «نجيز لأنفسنا أن تأخذ» بالأشياء التي نعتبرها مسلماً بها أو «أن نجد تلك الأشياء مفاجئة». (على سبيل المثال: «لا تعتبر ما تمدنا به الأفلام السينمائية وقصص الخيال من متعة أمراً مسلماً به، بل شيئاً لافتاً للنظر». كما قال فتجنشتاين - في PI\$524). ليس الهدف هو التوصل إلى أساس إبستمولوجي [معرفي] جديد لأرائنا السالفة، بل وضع أنفسنا موضع الموصِّف للمألوف. تعليق عدم الاندهاش هذا لا غنى عنه للهدف الفنومولوجي إلى توصيف العالم موضع التجربة وصلاتنا به، «ليس لأننا ننكر ما نعرفه من حقائق بالحس المشترك وبالمسلك الطبيعي تجاه الأشياء... بل لأن الأشياء - باعتبارها أساساً مفترضة سلفاً لأي فكرة - تعتبر مسلماً بها، وتمر مر الكرام.» (PP في الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو xiii).

إن كل امرئ تعرّض لـ «اعتباره مسلماً به» كما يقال، يمكن أن يشهد بأن المألوف قد يغدو بمعنى ما خفياً! هذا وإن هناك عدة أساليب يمكننا اتخاذها لتعليق عدم الاندهاش، وبالتالي جعل الخفى مرئياً.

أحد هذه الأساليب - مباشرة وبلا أدنى موارد - هو ذلك الذي صكّ له فتجنشتاين نعت «تجميع المُنبّهات» (PI\$129): تحميل الكلمات بما ليس في العادة موضع التفكير. وبدوره يستعرض سارتر على أكمل وجه موهبته الأدبية ليصف [بهذا الأسلوب] تجارب مألوفة، على النحو التالي:

«لدى موعد مع بيير في الساعة الرابعة. أصل إلى المقهى متأخراً ربع ساعة... أسيكون قد انتظرني؟... وداخل المقهى - إلى حيث أدلف لكي أبحث عن بيير - قد تكون تنظيمٌ تركيبى من جميع الموضوعات التي في المقهى، والتي تشكل خلفية كان مفترضا فيها أن بيير على وشك الظهور بينها وبينى... لكن الآن ليس بيير ثَمّت... توقعت أن أبصر بيير، وتوقعى تسبّب في وقوع غياب بيير كحدث حقيقى يتعلق بهذا المقهى.» (BN ص 9-10).

أفلا نقول نحن - على سبيل المثال - «رأيت فجأة أنه لم يكن ثَمّت»؟ (BN ص 9). من المألوف مثلاً هذه التجارب، ويتفق كذلك أن هذا يعدّ من الأمثلة الحاسمة لدى سارتر: ضروب الغياب هي أمثلة لما يسميه هو Négatités [بالفرنسية، وهي كلمة في صيغة الجمع (Négativité) قد تكون أقرب ترجمة لها إلى العربية هي «عدَميّات»]:

إنها ضروب ملموسة من العدم، وهى تلعب دورا كبيرا فى تفصيل سارتر للحرية مثلما فى غيرها من مباحثه. إلا أننا على الأرجح لم نكن قد جعلنا تجربة الغياب واضحة لنا قط. نحن نتعرف على توصيفات هذه التجارب لأنها مألوفة. لكن عندما نجد هذه التوصيفات كاشفة أو حتى موحية، فإن هذا يرجع بالتحديد إلى كوننا لم نجعلها من قبل واضحة لنا.

ويتخذ أسلوب آخر منطلقه من رصد إمكان كون الأشياء المألوفة خفية لا لشيء سوى عدم التناقض. وعلى مستوى أساسى، يمكن أن نفهم هذا من حيث أنه ظاهرة حسية A sensory phenomenon: نحن نكف عن سماع الصوت الدال على سير الساعة لأنه مصاحب حتى مستديم. كذلك قد نخفق فى ملاحظة المعالم المألوفة لبلادنا أو حضارتنا - أو نكف عن الانبهار بها - لأننا لا نملك ما نناقضها به. إحدى الفوائد المحتملة من سفرنا إلى الخارج، هى بالتحديد أنه قد يحملنا - بفعل ما يظهره من تناقض - على ملاحظة هذه المعالم فيما هو لنا من وطن وحضارة: لهجات الحديث، وطرز الأزياء أو المعمار، والمشاهد الطبيعية، والعادات. ورغم أن هذا الأسلوب يبدو أقل بروزا لدى سارتر، فلدى مرلوبونتي يكون من بين ما يستهدفه من توصيفاته للتجارب غير المألوفة، إلقاء الضوء على ما هو مألوف؛ عن طريق مناقضته! ومن ذاك على سبيل المثال تناوله لأطراف البدن المتخيّل وجودها [رغم أنها مبتورة] ولـ«الأنوسوجنوسيا» Anosognosia [وهى الكلمة المستوحاة من اللغة اليونانية، والتى لا تزال تُستخدم فى اللغة الإنجليزية دون تبديل؛ للدلالة على حالة عدم إدراك المريض لمرضه. وقد يجوز تعبير «الصحة الوهمية» كنقيض لـ«المرض الوهمي»]، أو لحالة المحارب القديم شنايدر ذى العاهة فى المخ، أو لضروب التجريب بالمعونات المعكوسة (5).

نقطة أخيرة: يوجد انطباع بأن التأمل الفنومولوجى هو ما يسمّى أحيانا «الاستبطان» Introspection. هذا الانطباع شائع بين بعض الفلاسفة وعلماء النفس وإن كان مُضَلَلًا: الفلاسفة - وعلى نحو خاص أولئك منهم المستخفّون بهذا المفهوم - يغلب عليهم وسم الاستبطان بأنه - مجازا - نوعٌ من إنعام المرء النظر فى محتويات خاصة لذهنه هو، ومن ثمّ اقتناصه لمحات خاطفة مما ابتكره التجريبيون من مصطلحات شأن «التجارب» و«الخاصية». إذا دمجنا معا كلّاً من الاستبطان والتأمل الفنومولوجى، فلنا أن نتساءل

عما يبيح للفنومولوجيين هذا التهادى اليسير من ضمير المفرد المتكلم (انا توقعت أن أرى بير) إلى ضمير الجمع المتكلم (أفلا نقول نحن - على سبيل المثال - «رأيت فجأة أنه لم يكن ثمت»؟). إن لنا - مثلما فعل الفيلسوف دانييل كلمنت ديت - أن نتهم الفنومولوجيين بالقيام بما يسميه هو «انتحال ضمير المتكلم فى الجمع» The first-person plural assumption (Dennett 1991 ص 67): إذا كان كل ما يتحدث عنه سارتر حقاً لا يتعدى محتويات خاصة لذهنه هو، أفليس فى مثل هذا الافتراض انتحال؟ وليس هذا فحسب بل استعصاء على الاختبار أيضاً؟!

إلا أن التأمل الفنومولوجى ليس الاستبطان: الأمثلة التى يضربها الفنومولوجيون، واضح أنهم لا يقصدون بها إصدار تقارير عما يجرى داخل أذهانهم هم. عندما يصف سارتر تجربة الغياب، فإن موضوع ما يصفه ليس محتويات خاصة لذهنه هو؛ بل العالم. ونحن قراء سارتر، مُرادّ منا أن نتعرف فى هذا التعريف على شيء ما... تعرّفًا قد يتجلى فى ربطنا التلقائى بين توصيف سارتر ومناسبات فيها كان الغياب موضع تجربتنا نحن. وتحوله إلى ضمير المتكلم الجمع يصعب عده انتحالا! ودون أن تكون توصيفاته - بأى حال من الأحوال - مستعصية على الاختبار، فلنا أن نقول إن تعرفنا هذا هو معيارُ تصواب أى توصيف فنومولوجى: «عندما نركز على واحد من بين معالم تعاملنا مع العالم، ونجعله موضع الحديث، فإننا لا نلقاه مصادفة؛ مثلما اكتشاف حقيقة ما ليست موضع شك، كتغيير فى المشهد المنبسط أمامنا عندما نتعطف فى الطريق، على سبيل المثال.» (Taylor 2005 ص 35).

إلا أن هناك صعوبة ما، وهى أن الإخفاق فى التعرف على التوصيف قد يكون مرجعه إلى التحيز. ودنت شغوف بذكر حالاتٍ فيها يفاجأ الناس بما لديهم هم أنفسهم من تجربة إدراكية. هذه المفاجأة مبعثها ما يغلب على الناس من توصيف ما يظنون أن العالم المُدرك يجب أن يكون عليه، دون أن ينظروا بالفعل (6). على سبيل المثال قد نفاجأ بأننا غير قادرين على التعرف على إحدى أوراق اللعب حتى تكون بالفعل أمام أنظارنا مباشرة، لأنه - فى رأى دنت - يغلب علينا أن نفكر فى مجالنا البصرى كنوع من صورة داخلية مُكوّنة من أشكال مُلوّنة، بحيث أنه «يبدو معقولا أن يكون لكل قطعة من اللوحة لونٌ ما.» (Dennett 1991 ص 68). لكن كَوْن المشروع الفنومولوجى، لوصف التجربة

مُهدداً بالانحياز الفكري، لا يكاد يعدّ جديداً على الفنونولوجيين، الذين يكرسون من جهدهم جانباً لا بأس به للتعرف على أى تحيز من هذا القبيل، والسعى إلى تقويضه. بل إن تشخيص ديت يبدو كأنه تماماً نفس نوع التشخيص الذى قد يقوم به فعلاً أى من الفنونولوجيين (لكن قارن ما يقوم به مرلوبونتي بالفعل من تشخيص، فى PP ص 6). وسيتم التعرف على أنماط أكثر من التفكير - عرّفها الفنونولوجيون - فى الفصل الثانى (من هذا الكتاب).

وكان مرلوبونتي فى الصفحة العشرين من مقدمته لمؤلفه (PP xx) قد قال إن «الفلسفة الحقيقية قوامها إعادة تعلّم كيفية النظر إلى العالم». هناك الكثير الذى يجب إعادة تعلّمه، والكثير الذى يجب إنكار تعلّمه!

الاختزال الماهوى Eidetic reduction : الماهيات والمعاني

كذلك تحدث هوسرل عن «الاختزال الماهوى Eidetic reduction أو «رؤية الماهيات [رؤية داخلية Intuition]». مفهوم الماهية هذا، ذو ماضٍ طويل فى تاريخ الفلسفة، والفنونولوجيون تواقون إلى تمييز مفهومهم للماهيات عن مفاهيم لدى آخرين. وعلى وجه خاص، تدور أبحاث الفنونولوجيين على محورين يمثل كل منهما واحداً من مفاهيم الماهية: المفهوم «الإسكولائى» [نسبة إلى مذهب «الإسكولائية» أو «المدرسية»، الذى ساد فى العصر الوسيط] ومفهوم الوضعية المنطقية، والذى يُعدّ عموماً مناقضاً للمفهوم الإسكولائى للكلمة ومعناها.

المفهوم الإسكولائى للماهية: تُستخدم مُفردة «الإسكولائية» للإشارة إلى طائفة - يتميّع تعريفها إلى حد ما - من فلاسفة العصر الوسيط ولاهوتيه، الذين كان مشروعهم الفكرى الأساسى هو الدمج بين تعاليم الكتاب المقدس وتعاليم كبار فلاسفة الإغريق، وبوجه خاص أرسطو. وأولئك قد شكّلت كتاباتهم مرجعاً لكتابات ديكارت، وهو من شكّلت كتاباته جانباً - ما أهّمه - مما رجع إليه الفنونولوجيون. من التمييزات الأساسية التى قام بها كل من ديكارت والإسكولائيون، تمييزهم بين نوعين من الخواصّ: الجوهرية والعارضّة. الخواصّ الجوهرية تتمتع بها أنواع من الأشياء وإلى الأبد؛ فكلُّ شاهد على نوع بعينه، هو بالضرورة نموذج للخاصية أو الخواصّ الجوهرية التى لهذا النوع: إن الخاصية هى ما يفضلها يكرّو الشاهد شاهداً. ويتم التعبير عن الماهيات بما يسميه الإسكولائيون

«التعريفات الحقيقية» Real definitions أو «تعريفات الأشياء»؛ فى مواجهة «التعريفات الاسمية» أو «تعريفات الكلمات»، التى هى أكثر سطحية. أما الخواص العارضة فيتمتع بها الأفراد، ومنها - على سبيل المثال - الشواهد على الأنواع، وهى ليست بحاجة إلى ما يمثلها من نماذج من نفس النوع. من ثَمَّ فإن ماهية المثلث هى أنه شكل مسطح ذو ثلاثة حدود. يجب أن يكون أى مثلث نموذجاً لهذه الخاصية، بما أنه بدونها لن يكون مثلثاً! لكن يمكن أن يكون المثلث ذا زاوية قائمة أو متساوى الساقين أو متباين الأضلاع: كل من هذه الخواص خاصة عارضة قد تتمتع بها بعض المثلثات الأخرى ولا تتمتع بها غيرها. وإذن فكذلك بما أن ماهية الإنسان (على الأقل وفقاً لكثير من الإسكولائيين) هى أنه حيوان عاقل، فإنه ينبغي أن يُمثل الفرد من بنى الإنسان نموذجاً للمتمتع بهذه الخاصية، ما دام هو بفضلها يعدّ إنساناً. لكن قد يتمتع الفرد من بنى الإنسان بخواص عارضة - لا يتمتع بها جميع بنى الإنسان بالضرورة - من قبيل كونه فرنسياً أو ذكراً أو فى التاسعة والأربعين من عمره.

ولدى الإسكولائيين كان نوع بعينه من الخواص، ذا عاقبة لها خصوصية: الوجود! الذى كان دائماً خاصية عارضة، فيما عدا حالة الإله، الموجود بالضرورة: وجوده هو - على نحو فريد - جزء من ماهيته. التعريف الحقيقى للمثلث أو للإنسان لا يتعرّض لوجود أى منهما! قد نستطيع معرفة ما هو المثلث وما هو أن يكون الشكل المثلث ما يكون، دون أن نعرف إذا كانت المثلثات توجد بالفعل. هذه النقطة قد يتم تفصيلها بالقول إن الماهيات نوع من مسودات فى ذهن الإله، سابقة لخلقه الأشياء... ذلك الخلق الذى استكمل الهدف من المسودة. وقد عبّر الإسكولائيون عن هذا المبدأ الأساسى بالقول إن «الماهية تسبق الوجود» (7). والمبدأ الذى قال به سارتر وهو أن «الوجود يسبق الماهية» - وهو المسلّمة المعرفة لفلسفته الوجودية - نقض متعمّد لهذه المسلّمة الإسكولائية (ينظر أدناه).

مفهوم الوضعية المنطقية للماهية: إذا كان مرلوبونتي هو الآخر من مناهضى الإسكولائية، فقد استهدف فلاسفتها بضرباته بأقل مما فعل بالوضعيين المناطق، تجريبى القرن العشرين أولئك الذين يُنسبون إلى ما سُمى «حلقة فيينا» [أو «مدرسة فيينا»] الذين كان أول افتراض أساسى لهم هو أن كل جملة ذات معنى، تكون إما «تحليلية» - أى صادقة

بفضل معانى الكلمات، مثلما جملة من قبيل «كل العُزَّاب غير متزوجين» - أو قابلة للتحقق منها عبر «التجربة»، أى تجريبيا [Empirically] بالاصطلاح الفنى المتفق عليه فى الفلسفة، فى مقابل Experimentally الشائع فى استخدامات الحياة اليومية]. إلى حد ما، كان الوضعيون المناطقية يقيمون من أنفسهم - عن وعى - مناهضين لبعض جوانب المفهوم الإسكولائى للماهية. كانت دعواهم الرئيسية هى أن الإسكولائيين قد جعلوا من مفهوم الماهية شيئا ميتافيزيقيا، وبالمثل تشديدهم على كلمة «ينبغى» ولغتهم الفخمة المقصود بها الدلالة على ما هو «أبدى» و«لا متغير». وبدلا من ذلك المفهوم، أراد الوضعيون أن يُحلّوا مفهومًا أقرب كثيرا إلى أرض الواقع هو مفهوم الفرض التحليلي المُركّز صدقه على معانى الكلمات... الكلمات التى هى نفسها نتاج الاصطلاحات. من ثَمَّ فبدلا من القول إن «الإنسان حيوان عاقل» - الخلق بأن يُفهم كـتَبْصُرٍ ميتافيزيقي عميق فى طبيعة البشر - يكون أقل تضليلا أن يقال إن «الجملة القائلة إن «الإنسان حيوان عاقل»، هى جملة تحليلية»، أو إن «كلمة «الإنسان» تعنى «الحيوان العاقل»» (8). لقد رفض الوضعيون المناطقية نفس ذلك الوضع الذى يُنسب إلى «التعريف الحقيقى»... إلى تعريف الشيء [تعريفا حقيقيا]، من حيث أنه مُناقض لتعريف الكلمة: الكلمات وحدها - لا الأشياء - هى التى لها معان. لا يمكننا الحديث عن معنى «الحياة» بل عن معنى «كلمة» الحياة» فحسب!

إلا أن الوضعيين المناطقية قد تشاركوا مع الإسكولائيين فى المبدأ القائل بأن الماهية تسبق الوجود، وإن كانت الماهية عندئذ - أى لدى الوضعيين المناطقية - يُعاد تفسيرها كـ«معنى للكلمة». فمن وجهة النظر الوضعية، يمكن للمرء أن يعرف ما تعنيه كلمة دون حاجة إلى معرفة ما إذا كانت الكلمة تشير إلى شيء ما، هو موجود بالفعل (9) (ولا هو بالوارد أن يدركوا الإله كاستثناء من هذا المبدأ). وانتقاد مرلوبونتي لهذه المسألة، هو بنفس قوة انتقاد سارتر لها، وإن لمبررات مختلفة؛ فما يخلُص إليه مرلوبونتي ليس أن «الوجود يسبق الماهية»، بل هو أن الفنونولوجيا «تعيد وضع الماهية داخل الوجود». (PP الصفحة السابعة من التمهيد أو vii). الماهية والوجود متداخلان أحدهما فى الآخر.

. إن قوام انتقاد مرلوبونتي للوضعيين [المناطقية] هو نقدٌ لمفهومهم للغة: هم يرون

«مهمة» اللغة كـ «مُسَبَّب لوجود الماهيات فى حالة انفصال [عن الوجود. ك.م.ا]. الماهيات لدى الوضعيين المناطقية هى معانى كلمات، وهم يدركون معانى الكلمات كنتاج لاصطلاح تعسُفِيّ؛ لا يستمد جذوره مما يشير إليه مرلوبونتي بتعبير «حياة الوعى السالفة على تحديد «المحمول» [بلغة المنطق]» The ante-predicative life of consciousness (PP الصفحة الخامسة عشر من التمهيد أو xv). لكننا نسى الوضعيون المناطقية أنهم بشر وأن اللغة ظاهرة بشرية مُعَبَّرَةٌ. إذا أردنا أن نقول إن معانى الكلمات هى نتاج الاصطلاحات، فيجب ألا نبالغ فى اعتبار الاصطلاحات تعسُفِيَّة! لانستين أن الاصطلاحات هى أنشطة بشرية... أنشطة «موجوداتٍ فى العالم» [بتعبير هيدجر]، وأن زمان هذه الأنشطة ومكانها هما فى هذا الموقف أو ذاك. إن دعوى كون الاصطلاحات تعسُفِيَّة، دعوى يبررها بوجه عام ماهو باد من تعسُف فى الصلة بين فصيلة بعينها من الحيوانات والكلمة الدالة عليها، مثل Dog فى الإنجليزية للدلالة على الكلب. وهو تعسُف يَدُلُّ عليه كون نفس الحيوان معروفاً بمسميات أخرى فى غير الإنجليزية من اللغات، مثل Hund فى اللغات الإسكندنافية و Chien فى اللغة الفرنسية. إلا أن وصف الاصطلاحات الحاكمة لاستخدام هذه الكلمات بالتعسُف، يوحى من ناحية بأنه لم يتقرر إلا بالامر أن تسمى هذه الحيوانات من حيثذ وصاعداً Dogs فى الإنجليزية (أو Hunds أو Chiens فى غيرها من اللغات، كما سلفت الإشارة)، وفى هذا تجاهلٌ لكون مُسمًى هذه الفصيلة من الحيوانات فى لغة ما، هو نفسه تاريخٌ؛ ووجوده يفترض سلفاً حضارةً بأكملها [أى قائمة على أغلبية عددية، ولها تاريخ واستمرارية]. ثم من ناحية أخرى يكاد هذا الوصف يوحى بأن انتقاء بند - هذا نوعه - من العالم وإسباغ مُسمًى عليه، هو - فى المقام الأول - مسألة تعسُف، وكأن السمات الإدراكية غير مرتبطة بالاحتياجات البشرية، سواء كانت هذه الاحتياجات إلى الصحبة أو إلى الغذاء أو إلى الأمان. من ثم يقول مرلوبونتي إنه «فى الصمت الذى للوعى الأولى، يمكن أن يُرى ظاهراً ما تعنيه الكلمات. وليس هذا فحسب، بل يمكن أن يُرى ظاهراً ما تعنيه الأشياء أيضاً.» (المرجع السابق عنه، والصفحة عينها). وفى طريقته هذه فى التعبير، صدى لتمييز الإسكولائيين بين التعريف الحقيقى والتعريف الاسمى. كما أن هذه الطريقة تعين على إيضاح الانتقال بين الإشارة إلى الماهيات والإشارة إلى المعانى، ذلك الانتقال الذى نشهده فى كتابات

الفنومولوجيين. ما من انفصال بين معاني الكلمات ومعاني الأشياء (الماهيات): لكل منها جذور في الوجود، أى في العالم موضع التجربة، وفي النهاية القصوى يشير كل إلى معالم أساسية للواقع الإنساني.

إن مسألة توصلنا بالفعل إلى توصيفات لظاهرة ما أو لمعناها من خلال تصوير لها، هى مسألة يُستحسنُ التعرض لها عن طريق ضرب الأمثلة.

تطبيق الفنومولوجيا: مثال

إذن فما الذى يفعله الفيلسوف الفنومولوجى لكى يكشف ماهية ظاهرة ما أو معناها؟ علينا أن نتوقع سلفاً أن يمر هذا - على وجه التقريب - بمرحلتين: الأولى هى القيام بالاختزال الفنومولوجى، والثانية هى القيام بالاختزال الماهوى.

فلنعد إلى مثال ورد فيما سلف، هو وصف سارتر لتجربة غياب بير: نحن نُظهر إقرارنا بهذا الوصف، ومن ثم نُقرُّ بصحته، إذ ننسبه تلقائياً إلى تجاربنا نحن فى الغياب. فلتتخذ مثالا من ذلك الحين الذى كان مقرراً فيه أن ألقى «سو» خارجة من طائرة أقلتها، لكن كانت قد فاتتها تلك الرحلة. قد لا نستطيع فهم دلالات بعض تعبيرات سارتر أو استيعابها على الأتم (على سبيل المثال: «التنظيم التركيبى» Synthetic organization). لكن أياً مما يمكننا التعرف عليه فى هذا الوصف، يعيننا على استيعاب تعبيراته هذه: نحن نمنع التأمل فى تجربتنا نحن، فربما لاحظنا أن كلا من المراثيات المتاحة لنا - الركاب الذين هم ليسوا سو، ومطار الوصول نفسه، واللافتات - يندخل فى بعضه البعض عندئذ، كخلفية لثقب على هيئة سو... ثقب فى سبيله إلى الامتلاء؛ بمرأى سو نفسها. وهذا رغم أن ذاك الثقب ليس فى أى موضع محدد. من ثم فإننا - عندما نقرأ توصيفات سارتر بفهم - نبدأ فى ملاحظة أمور فى تجربتنا نحن... أمور مألوفة لنا تماماً، لكن اتفق أننا لم نتماس بها حق التماس من قبل قط. وبيدنا فى ملاحظة هذه الأمور، نكون قد علقنا عدم اندهاشنا. ومن ثم فعلى الأقل مبدئياً وعلى نحو طفيف، نكون قد طبّقنا الاختزال الفنومولوجى! ولنا أن نبدأ فى وصف تجربتنا، وربما كذلك تحميل توصيفات سارتر بما يؤكد معناها، أو حتى تصحيح تلك التوصيفات.

توصيف سارتر وإقرارنا له يعينانا على القول إن «الغياب قد يقع، مثل حادث حقيقى». وبإقدامنا على هذا يكون قد سلف انتقالنا إلى ما يتجاوز تجربة بعينها، سواء

تلك التى وصفها سارتر أو غيرها التى استحضرناهما فى أذهاننا لكى نفهم توصيفه. إن موضوع حديثنا الآن هو فئة من الفئات التى يمكن أن تندرج فيها أكثر من تجربة، هى فئة تجارب الغياب. ومن ثمَّ فقد بات بإمكاننا أن نقوم بالاختزال الماهوى. وهنا يكون قوام أولى الخطوات هو الأسلوب الذى صنَّفه هوسرل تحت عنوان «التنوع الخيالى الحر» *Free imaginative variation*. قد نفكر على سبيل المثال فى أناس آخرين لم يظهروا خارجين من الطائرة: الملكة أو مارتن هيدجر، ولكن نقر بأن عدم ظهورهم هم لم «يقع مثل الأحداث الحقيقية»: لم يوجد ثقب على هيئة الملكة فى ساحة مطار الوصول. وإذن فإن لنا الآن أن نقول إن هناك فارقا بين الغياب ومجرد عدم الحضور: إنما أنا أسرى عن نفسى، لا غير؛ عندما أقول إن «الملكة لم تكن بالطائرة». أما [التصريح بأن] «سولم تكن بالطائرة» فهذا له دلالة حقيقية (يُرجع إلى BN ص 10): إنه يعنى مكالمات تليفونية وجَزَعًا وتغييرا فى البرنامج. الفارق الذى نستطيع تأكيده بواسطة تخيلنا أننا قد ذهبنا إلى المطار لاستقبال الملكة - هو أن تجارب الغياب لا تقع أى منها إلا فى سياق توقُّع: «أنا توقعت أن أرى بيير، وتوقعى هذا كان السبب فى وقوع غياب بيير؛ كحدث حقيقى متعلق بهذا المقهى.» (BN ص 9-10). وتوقعى أن أرى سو، كان هو السبب فى حدوث غياب سو... توقعى هذا هو الذى ترتب عليه كون عدم حضور سو غيابًا، على عكس ما فى حالة الملكة.

لكن فى عرف الفنونولوجيين الفرنسيين أننا لا نستوعب معنى ظاهرة الغياب على أكمله، إلا بعد أن نكون قد نجحنا فى ربط توصيفنا لهذا النمط من التجارب بأحد المعالم الأساسية للواقع الإنسانى. ورغم أن التوصل إلى هذا يستغرق من سارتر العديد من الصفحات، فإن ما نتعلمه - عبر سلسلة من الأسئلة الثابتة بأكثر فأكثر - هو أن «الإنسان هو الكائن الذى من خلاله يجيء العدم إلى العالم.» (BN ص 24). وقدرة الإنسان على «إفراز عدمه هو» (يُرجع إلى BN ص 24 و 28) ليست سوى الحرية. ولكان أى من الوضعيين المناطق لسيقول إن معنى الغياب هو معنى كلمة «الغياب»، وهذا هو بالتقريب ما قد يجده المرء فى المَعْجَم: ربما «حالة الوجود بعيدا»، أو «عدم الحضور». ما أشدَّ هذا بُعدًا عن تعريف الفنونولوجيين: بأن معنى الغياب هو أن بنى الإنسان أحرار!

فيما يلى سنشهد عددا من التوصيفات الفنونولوجية. ورغم أننى لن أميز دائما بين

المرحلتين الرئيسيتين بنفس الوضوح الذى قمت به حتى الآن، فإن المفترض هو أن يُهيئ هذا البحث الساحة لهما معاً. وقبل التصدّي لاعتراض عام موجّه إلى المشروع الفكرى للفنومولوجيا بأكمله، أودّ أولاً أن أذكر شيئاً عن الصلات بين الوجودية والفنومولوجيا: كثير من الناس يجدون هذا مُحيرًا، ولدنيا الآن ما يلزم من مواد أولية لشرحه.

الوجودية والفنومولوجيا

لقد استُخدم مصطلح «الوجودية» للإشارة إلى طائفة غفيرة من المفكرين، تشمل فى كل مرة سارتر. لكنها تشمل كذلك - على سبيل المثال وحده - كيركجارد ونيتشة ودستوفسكى وهيدجر وياسبرز وجابرييل مارسيل وألبير كامو [وياسكال]. ومعظم أولئك الذين أتيحت لهم الفرصة للتبرّء من هذا اللقب، قد قاموا بذلك، بما فيهم سارتر نفسه أحياناً. ومن الغريب أن اسم مرلوبونتي قلّما يظهر عندما يُقام بهذا الحصر! وفى عديد من الكتب والمقالات التى تحمل عناوين من قبيل «الوجودية» و«مدخل إلى الوجودية»، نجد مساعى لتمييز شىء مشترك بين جميع أولئك المفكرين، ومن الآخرين من عدل عن هذا المسعى، أو أنكر قابلية تطبيق النعت على واحد أو أكثر من المفكرين الذين اعتيد الإدلاء لأسمائهم. وسأقتصر أنا على تبيان ما أدركه سارتر ومارلوبونتي من مصطلح «الوجودية».

فى استخدام مرلوبونتي لكل من مصطلحي «الوجودية» و«الفلسفة الوجودية»، ما يشير إلى كون هذه أو تلك مجرد جزء من علم الظواهر (الفنومولوجيا) كما يفهمه هو. لا بد أن تكون الفنومولوجيا فلسفة وجودية، لأن الاختزال الفنومولوجى لا يمكن التماهى فيه إلى درجة تعليق الحكم على حقيقة «دعوى وجود» الموضوعات الجارى إدراكها. وسارتر يشارك فى هذا المفهوم للفنومولوجيا وللاختزال. إن الرؤية الأولية التى عبّرت عنها روايته «الغثيان» (تلك الرؤية التى كانت فى البداية قد اجتذبت سارتر إلى فنومولوجيا هوسرل ثم نفّرت منها، ما أن أدرك النزعات المثالية فى مفهوم هوسرل للفنومولوجيا) هى رؤية الطروء، وفى نفس الوقت تأكّد من وجود الأشياء بما لا يقبل أى شك. من ثمّ فإن لنا أن نقول إن سارتر وجوديّ بالمعنى الذى يقصده مرلوبونتي بالمصطلح، حتى وإن كان هذا المعنى مغايراً لذلك الذى يقصده سارتر بنفس المصطلح!

عندما يستخدم سارتر مصطلح «الوجودية» فإنه يشير لا إلى أحد معالم الفنونولوجيا بل إلى إحدى نتائجها الرئيسية: فكرة عدم امتلاك البشر ماهية ممنوحة [لهم] سلفاً. هو يعبر عن هذه الدعوى بقوله إن الوجود يسبق الماهية، وهو قلب متعمد لدعوى الإسكولائيين بأن الماهية تسبق الوجود. وفقاً للإسكولائيين فإنه تماماً مثلما يملك الصانع تصوراً مسبقاً لأداة من قبيل سكين الورق [الكليل الحدين الذي يُستخدم في فض الأطراف الملتصقة للصفحات داخل الكتاب]، وفي الوقت نفسه يكون مُدركاً لأسلوب فني في الإنتاج... أسلوب سالف الوجود، وهو جزء من هذا التصور؛ وكذلك بشأن «الصانع السماوي»: الإله. في تلك الصورة كان «الإله يَصْنَع الإنسان وفقاً لإجراء وتصور [مُسَبَّق]، بالضبط مثلما يُصْنَع الصانع سكين ورق». (EH ص 27). سارتر نفسه ينكر مفهوم الإله. لكن حتى إن جرى محو مفهوم الإله، فما زالت توجد نزعة إلى مناشدة «الطبيعة الإنسانية» كي تقوم بدور مُوازٍ. هذا يعني أن «كل إنسان هو نموذجٌ بعينه للمفهوم الكلي». إذن فحتى في هذه الصورة «تسبق ماهية الإنسان ذاك الوجود التاريخي الذي نواجهه في التجربة». (EH ص 27). والوجوديون - على سبيل المناقضة - يقولون إن «الإنسان أولاً يوجد... ويُعرّف نفسه فيما بعد». (EH ص 28). هذا المفهوم للإنسان جزء لا يتجزأ من مفهوم سارتر للحرية، وسيتم كشفه لاحقاً (في الفصل الثامن من هذا الكتاب).

فلنرصد العديد من الأمور: أولاً أن سارتر عندما يلور هذا المبدأ في مؤلفه «الوجودية نزعة إنسانية» (EH)، فإن مفهومه ينطبق على البشر وحدهم دون غيرهم! فيما يشبه - شيئاً ما - كَوْن الإله استثناء من المبدأ الإسكولائي القاضى بأن الماهية تسبق الوجود، يبدو أنه لدى سارتر يُعدُّ البشر استثناءات من نفس هذا المبدأ. وبالمناسبة فإن هذه المقارنة ليست في غير محلها، فكما سنرى يغلب على الإنسان في عرف سارتر أن يكون أقرب إلى إله الإسكولائيين مما يمكن أن نتوقع! من ثَمَّ فرغم الصياغة الظاهرة التعميم لمبدأ سارتر ذاك، فإنه لا يعلن مبدأه في أن «الوجود يسبق الماهية» كمبدأ عام ينطبق على جميع أنواع الأشياء. ثانياً فإن «الماهية» في عرف سارتر تُنسب [عندما تلى الوجود] إلى الأفراد من بنى الإنسان، لا إلى نوع «الإنسان». وهذه سمة في فكر سارتر تُناهض جذرياً مفهوم الإسكولائيين للماهية. حين يقول سارتر إن «الإنسان أولاً يوجد... ويُعرّف نفسه فيما

بعد، فهو يعني أن كل فرد من بنى الإنسان يُعرّف نفسه من خلال أفعاله. أى أنه - بتعبير سارتر فى مواضع أخرى - يخلق كل إنسان ماهيته هو، التى يتفرّد بها تماما. (بالطبع يقوم سارتر بدعاوى عامة بشأن المعالم الأساسية للواقع الإنسانى - هذا فى نهاية الأمر هو مضمون مؤلفه «الوجود والعدم» - لكن ليس هذا ما يرمى إليه عندما يستخدم مصطلح «الماهية»). ثالثا فعلى عكس ماهيات الإسكولائيين، ليست هذه الماهيات الفردية المعرفة بذاتها أبدية، بل إنه من خلال تحوّل حاسم فى «المشروع الإنسانى» لأى امرئ (يُنظر أدناه الفصل الثامن) يمكنه أن يُغيّر ماهيته. هذا وقد يُغتر لنا ما نستخلصه بهذا الصدد من أن مبدأ سارتر الشهير ذاك - على أهميته - لا يعدو أن يكون لعبا بالكلمات: لقد جعل من مصطلح «الماهية» مرآة، أى استخدم المصطلح بطريقة استبعد بها ما يعنيه المصطلح أصلا [كما ورد أعلاه]. هذا بالبداية يُقلّ من قيمة الوجودية كتقدٍ للمفهوم الإسكولائى للماهية، وإن كان بالطبع لا يُقلّ من قيمة الوجودية فى ذاتها.

عود إلى المظهر والحقيقة

أريد الاختتام بالتصدي لما يبدو أنه اعتراض أساسى على المجهود الفنونولوجى بأكمله. لقد رصدنا من قبل أنه برغم أن الظواهر يمكن أن توصف بأنها «مظاهر»، فإن هذا المصطلح يجب ألا يفهم على خلفية تمييز بين المظهر والحقيقة: ليس لنا أن نفهم المشروع الفكرى الفنونولوجى كمشروع لوصف الكيفية التى تبدو بها الأشياء، فى مواجهة ماهى عليه حقيقة. لكن أليس الفنونولوجيون عندئذ يفترضون أن وصف الظواهر هو وصف الكيفية التى تكون بها الأشياء حقيقة؟ ثمّ وهو الأسوأ بعد، ألا يمكن أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟ هذه الأسئلة نفسها تُبدى فى زعمى، تحيزا فكريا.

هذا الاعتراض وُجّه بقوة طيلة سنين، من قبل دانييل كلمنت دنت. هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر [وُلد سنة 1942] ييلور ما يُعده تناظرا... يتخيل قبيلة يؤمن أفرادها بوثن اسمه «فينومان» Feenoman (الرمز إلى الفنونولوجيا واضح)، ويبحث مختلف المواقف التى قد يتخذها علماء الأنثروبولوجيا من معتقدات أولئك فى ذاك الوثن. البعض الذى يدعوه دنت «الفينومانيين» Feenomanists، تملكهم الفطرة الأولى - مثلهم مثل أولئك الأهالى - ويشرعون فى «الإيمان بوجود حقيقى لفينومان، وبصنائه الخيرة». والبعض الآخر الذى يدعوه «الفينومولوجيين» Feenomanologists -

يجمعون عن فينومان توصيفات ممن يُعلمونهم بها من الأهالي، مستجوبين إياهم بدقة كي يتحاشوا التباينات في التوصيفات بقدر الإمكان. هم يصتفون ما يتعلّق به من «صور الإيمان» Belief manifolds التي يوقّرها لهم الأهالي ويعدّون بها قوائم، وهذا لكي يتوصلوا إلى توصيف محدّد بأفضل ما يمكن لفينومان، مُعتبرين إياه «موضوعاً قصدياً» Intentional object أقصوا وجوه الفعل إلى ما بين قوسين. إلا أن آخرين بعد يجمعون توصيفات الفينومولوجيين لصور الإيمان التي وقّرها لهم الأهالي ويضطلعون باستبيان أسبابها الطبيعية، التي يمكن أن يتضح أنها كلمات فينومان وأفعاله أو العكس. فإذا اتضح العكس... أي إذا اتضح أن أسباب إيمانهم ترجع إلى خداع ساحر القبيلة سام، فلنا أن نستخلص إذن إما أنّ ساحر القبيلة سام هو فينومان أو أن فينومان غير موجود؛ بناء على عدد ما يتّصف به سام من الخواص الأساسية المنسوبة إلى فينومان.

هذا يبدو كاسلوب أنيق في طرح السؤال السائد عن المشروع الفكري الفينومولوجي. ما يفعله الفينومولوجيون - بالتناظر مع الفينومولوجيين - هو تصنيف معتقداتنا عن أنفسنا وعن «عالم الحياة»، وهذا في حد ذاته فعالية ترقى فوق مستوى اللوم. إلا أن الفينومولوجيين يغدون فريسة سهلة لمن يدحضونهم من الفلاسفة، وهم أولئك الذين اتخذوا الموقف الثالث، أي الذين يجمعون توصيفات الفينومولوجيين ويضطلعون باستبيان أسبابها الطبيعية، وهذا بقدر ما يفترض الفينومولوجيون أن هذه المعتقدات صحيحة، أي بقدر ما يفترضون أن الأسباب الطبيعية لصور إيماننا، تُشابه - بما يكفي - ما نعتدّ به كأسباب لهذه الصور. وبما أن سارتر ومرلوبونتي - على النقيض من هوسرل - لا يُجريان على الوجود «إقصاءً إلى ما بين قوسين»، فإنهما - فيما هو واضح - يقومان بنفس الافتراض الذي يوقع الفينومولوجيين فريسة للإدحاض.

لنا أن نبدأ بملاحظتنا أن أنثروبولوجيا دنت هذه، لا تُردّد في أسماع الكثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين سوى نغمة عفا عليها الدهر: شخصيات دنت المسماة بالفينومولوجيين تلوح مثل تلك التي وصفها السلف، من قبيل عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الأقدم جيمس جورج فريزر، الذي كتب في سنة 1922 قائلاً إنه «في مختلف مناطق [إقليم في شمال ألمانيا هو] «مكلنبج»، وحيث يسود - بوجه خاص - الإيمان بوجود ذئب القمح، فإن كلاً من الناس يخشى جزّ سنبلة القمح الأخيرة، لأنهم يقولون إن

الذئب يقبع فيها». (حسبما ورد من مقتطفات في Wittgenstein RF الملاحظة الحادية عشرة)، أو مواطن فريزر الأحداث منه نسيا، وليام هالس ريفرز الذى ورد عنه فى سنة 1924 قوله إنه «فى جزر مضيق توريس [بين أستراليا وغينيا الجديدة]، يُعتقد أن الداء يحلّ بفعل بعض أناس يملكون قوة الإصابة بالداء عن طريق ما فى حوزتهم من أشياء [خاصة] يُسمّى الواحد منها «زوجو». من ثمّ فإنه يُعتقد أن الواحد من هذه الأشياء (المسمّاة بالـ«زوجو») يجعل الناس عجافا وجوّعى Lean and hungry [والتعبير مستعار من إطلاق «يوليوس قيصر» هاتين الصفتين على كاسيوس، الذى كان موضع ارتياحه (وعن حق!)، فى مسرحية شيكسبير الشهيرة] وفى الوقت نفسه يؤدى إلى الإسهال، والآخر يؤدى إلى الإمساك، وغير هذا وذلك بعد يصيب بالجنون (حسبما ورد عن ريفرز) فى مؤلّفه Social Organization الذى لم يصدر فى حياته، بل بعد انتهائها بستتين؛ إذ صدر فى سنة 1924 [فيما اقتطفه بايرون جود: Good 1994 ص 18] (10).

ويُركّز عالم الأنثروبولوجيا بايرون جود على كلمة «الاعتقاد» Belief على نحو ما وردت فى مواضع من قبيل ماسبق. فمن زاوية «علم أصول الكلمات» Etymology تتقارب كلمة «الاعتقاد» بكلمتين، أولاهما Beloved - التى تعنى «المحبوب» - وثانيتهما Lief التى هى من كلمات اللغة السُمّاة Archaic، وكانت تحمل نفس المعنى. وفى الاستخدام الأسبق للكلمة - والذى لا يزال اليوم معمولا به فى سياقات بعينها «كان قول المرء «أنا أعتقد فى الإله» يعنى: «باعتبار صحّة وجود الإله كحقيقة من بين حقائق الكون، فإننى - بموجب إقرارى هذا - أستودعه فؤادى وروحي»... أما اليوم فإن هذا القول قد يفهمه البعض باعتبار معناه كما يلى: «بحكم الشك فى وجود الإله من عدمه، فإننى أعلن أن رأى هو «أجل، صحيح أنه موجود»». (حسبما ورد عن ويلفريد كانتول سميث [أستاذ الأديان المقارّنة بجامعة هارفارد الأمريكية] فيما اقتطفه بايرون جود: Good 1994 ص 16) (11).

فى سياق علم الأنثروبولوجيا الذى على الطراز القديم - بمثلما الفلسفة - يبدو واضحا أن ما يحمله القول [السالفة الإشارة إليه] من معنى، هو اللاحق: فى عرف دينت ومن تخيلهم من علماء الأنثروبولوجيا، المعتقدات هى آراء لا التزامات بأساليب فى الحياة.

على أن علماء الأنثروبولوجيا الأقرب إلينا زمنا - من قبيل بايرون جود - قد انتهوا إلى التساؤل عما يشكل أساسا لخطاب الاعتقاد هذا، من علم معرفة (إبستمولوجيا) وسياسة. وانشغالاتهم تتعلق مباشرة بانشغالاتنا نحن، لأن في مبررات انشغالاتهم هذه، صدى لنفس المبررات التي لدى الفنومولوجيين، مثلما لنص فتجنشتاين «ملاحظات على مؤلف فريزر «الغصن الذهبي»» Remarks on Frazer's *Golden Bough* [برمز RF في ثبت المصادر]؛ وليس من قبيل المصادفة قيام عديد من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين - بما فيهم بايرون جود نفسه - باستلهاهم الفنومولوجيا بالفعل... استلهاهما لإثراء إطار عملهم النظري.

أولا فإن الأنثروبولوجيا منذ بيير بورديو (وبالأخص عمله المُنْعُون

Esquisse d'une théorie de la pratique الصادر سنة 1972، ثم في ترجمة إنجليزية بعنوان Outline of a Theory of Practice وضعها رتشارد نايس سنة 1977، والوارد في ثبت المصادر برمز Bourdieu 1977) قد غلب عليها التركيز على الممارسات بأكثر منها على المعتقدات. كان بورديو - متأثرا هو نفسه بكل من فتجنشتاين ومارلوبونتي - قد دفع في مواجهة النزعة «الفكرية» Intellectualistic أو «العقلية» Mentalistic الغالبة (Good 1994 ص 23)، بأن تعلم ممارسة ثقافية هو اكتساب تشكيلة من العادات المُدمجة عبر المحاكاة والتدريب The acquisition of a set of embodied habits through imitation and training ؛ لا اكتساب تشكيلة من المعتقدات Not the acquisition of a set of beliefs.

بالإضافة فإن الممارسات الثقافية - على نحو ما دفع به فتجنشتاين نفسه - يجب ألا تُفسر بالرجوع إلى معتقدات! عندما ينص فريزر على أنه «في إحدى الحضارات يجب أن يقتل الملك في ريعان شبابه، لأن البدائين يعتقدون أن روحه لن تُستبقى ناضرة إلا على هذا النحو» يُعقب فتجنشتاين قائلا إن «هذه الممارسة ليست منبعثة من فكرة ما (RF ص 62)» بأكثر مما تكون فعلة ثقيل المرء صورة محبوبة، منبعثة من رأي قائل بأنه «سيكون لهذا الثقيل تأثير ما بعينه على الموضوع الذي تمثله الصورة.» (RF ص 64). والفنومولوجيون - (ومن بينهم تفوق مثابرة مارلوبونتي في هذا الشأن، تلك التي لدى سارتر؛ وعلى نحو لا يقبل الإنكار) قد قنّوا - في ساحات أخرى - هذه النزعة

الفكرية، بحجج مُناظرة. وليس في دفعِ دِنْتِ سوى تجاهل لهذه الحجج، عبر افتراضه أن موضع بحث الفنونولوجيا هو المعتقدات بشأن التجربة، لا التجربة نفسها (12). إنه يعرض صورة لما سوف ننته نحن لاحقا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح الدراية، ضد الحياة» The prejudice in favour of knowing over living. [والكلمة الأخيرة تعني على وجه أدقّ «القيش» أو «مزاولة الحياة». لكن المُبرّر لكلمة «الحياة» في هذا الموضع من المتن العربي، هو توحيد مقابلة المصطلح بأكمله؛ حيث أن المؤلفة تورده في الفصل الثاني بنص [The prejudice of knowing over life

ثانيا فإن «الاعتقاد» كما يفهمه دِنْتِ، وثيق القرابة بـ«الرأى» على نحو ما ورد فيما افتُظف من كلام سميث، أو بـ«افتراض» على نحو ما أورده سؤالنا الأصلي؛ وبحيث يبدو معقولا تَطَلُّبُ المبررات: كلمة «افتراض» يمكن توصيفها بأنها شيء من قبيل ما تُتَطَلَّبُ بشأنه المبررات. لكن هذه المبررات، يُؤَجَّلُ تقديمها إلى وقتٍ لاحق. أما تلك التي يسميها دِنْتِ - في نقده للفنونولوجيا - «معتقدات»، فهي في الواقع حقائق مُعاشة. أى أنها على نحو يجعل طلب المبررات غير معقول؛ ومن ثَمَّ فإنها بالتحديد ليست آراء ولا افتراضات! سوف نشهد فيما يلي أمثلة عديدة على الحقائق المعاشة. من بين الحالات النموذجية، حالة وجود ذواتٍ واعية أخرى (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب). وعلى عكس ما يقول به دِنْتِ (يُنظر 1991 Dennet ص 95)، فإننا لا نفترض أن أصدقاءنا ليسوا «جَيِّفًا متحركة» (على نحو ما اصطلاح على الإشارة إليه بكلمة «زومبي» Zombie) أى «بشرا يصدر منهم مسلك سوى ويقظ ونشيط ولا يخلو من الدعابة (وكل هذا على أتم ما يكون)»، ولكنهم في الحقيقة «غير واعين على الإطلاق» (المصدر السابق عنه: ص 73)، بل نعيش هذه الحقيقة... حقيقة كونهم عكس الجيف المتحركة. وبتعبير فتجنشتاين «إن القول بأننى «لا أعتقد أنه ليس إنسانا آليا» [أو جيفة حية (زومبي). ك.م.]: مجرد هذا القول، ليس له معنى عند هذا الحد... ما من رأي» أنه ذاتٌ واعية (PI ص 178). والإيحاء بأن الفنونولوجيين يفترضون أو يعتقدون في وجود ذوات واعية أخرى، يجسّد تحيزًا فكريا واسع الانتشار: إنه ما سوف ننته لاحقا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين». The prejudice in favour of knowledge over certainty.

ثالثا فمن الواضح أن دنت - مثله مثل علماء الأنثروبولوجيا الأقدمين - يتعامل مع معتقدات القبيلة بشأن فينومان، باعتبارها «بدائية العلم» Protoscientific: قوَى فينومان يتم إدراكها على أنها تفسير سببي «بدائي» لمختلف الأحداث التي يلحظها أهل القبيلة في العالم من حولهم. ويبدو تعقيب فتجنشتاين على عمل فريزر قابلا بالمثل للانطباق على ما يدفع به دنت! إن كلا من الاثنين - فريزر ودنت - يعرض الممارسات «البدائية»، «كـ بعض من حماقات، إذا صح القول». (RF ص 61)، ومن ثم فإن تصوير هذه المعتقدات ليس «غير صحيح، سياسيًا» - كما يمكن أن نقول اليوم - فحسب، بل إنه كذلك واضح الخطأ (13). فتجنشتاين يشير إلى «رب للمطر في افريقيا، يصلّى له الناس عند قدوم موسم المطر؛ كي تمطر السماء. لكن هذا يعنى بالتأكيد أن هؤلاء الناس لا يعتقدون حقا أنه يستطيع جلب المطر، ولا لاستجلبوا المطر في مواسم العام المتكوبة بالجفاف». (RF ص 71 72-) (14). ويهتف فتجنشتاين قائلا: «يالها من حياة روحية ضيقة، تلك التي لا يعرف فريزر غيرها!». (RF ص 65) ليضيف أن «فريزر أكثر همجية من معظم الهمج الذين يكتب عنهم». (RF ص 68). وفي علم الأنثروبولوجيا الآن: تعد تحليلات تلك الممارسات ومثيلاتها باعتبارها بدائية العلم، «تحليلات هي موضع كثير من الشك» Largely discounted (Good 1994 ص 20) وعلماء الأنثروبولوجيا على الطراز القديم الذين استخدموا مصطلح «الاعتقاد» فيما يتصل بالقبائل «البدائية»، غلب عليهم استخدام كلمة «المعرفة» للإشارة إلى ما لديهم هم من افتراضات متفق عليها؛ موحين على هذا النحو بأن معتقداتهم هم صحيحة، في حين أن تلك التي تدين بها الحضارة التي يدرسونها زائفة: «تصوير ثقافة الآخرين كـ «معتقد» يُسلّم للملاحظ الأنثروبولوجي بالمكانة والمعرفة». (Good ص 20). ورغم أن دنت يتحایل شيئا ما للإيهام بأنه يظل مجابدا إزاء حقيقة معتقدات القبيلة بشأن فينومان، فإن لديه بالفعل رؤية واضحة لما يمكن أن يكون من دلالة لإظهار هذه «المعتقدات» على أنها زائفة! في عرف دنت - مثلما في عرف علماء الأنثروبولوجيا على الطراز القديم - أن للعلم دور «الحكم بين المعرفة والمعتقد». (Good 1994 ص 22). وهذا المسلك يكشف عن [نزعة] علموية Scientism تجسّد تشكيلة لا شك فيها من التحيزات الفكرية (يُنظر أدناه، والفصل الثاني من هذا الكتاب).

إن ما ننظر فيه من اعتراض، يفترض أنه يوجد تناقض - يتعين تبينه - بين الكيفية التي تبدو بها الأشياء، وتلك التي تكون عليها حقاً (يُنظر Austin 1962). لا شك أنه - في حالات بعينها - يمكننا القيام بمثل هذا التمييز، لأغراض بعينها. إلا أنه لن تكون له دلالة بهذه الأهمية التي يغلب على الفلاسفة أن يعزوها إليه! فلننظر في بعض مما يسمّى خداعاً بصرياً (يُنظر BN ص 312): هذه مناسبة نموذجية للقيام بذلك التمييز بين المظهر والحقيقة! بصفة عامة يقال إن الخططين فيما يعرف باسم «خداع مولر لاير» The Müller-Layer illusion (يُنظر الشكل) يبدوان متباينتي الطول، في حين أنهما في الحقيقة بنفس الطول.

إلا أنه في المقام الأول، يتضح أن هذا توصيف غير مدروس للكيفية التي يبدو بها الخططان! ففي الواقع أنهما يبدوان بنفس الطول إذا تجاهلنا الأطراف التي على هيئة السهام أو حجبناهما، ويبدو طول كل منهما مغايراً لطول الآخر؛ إذا لم نفعل هذا. ومن ثمّ فإنهما لا يبدوان - بلا أي التباس - إما بنفس الطول وإما بطولين متباينين (15). وفي المقام الثاني فإن الإغراء بالقول إنهما حقاً بنفس الطول، مصدره الفكرة المُكوّنة سلفاً عن كون القابل للقياس «حقيقياً» أكثر مما هو غير قابل للقياس: المعيار للقول إن الخططين هما «حقاً» بنفس الطول، لا يعدو القول إنهما يبلغان على المسطرة نفس النقطة (يُنظر PP هامش ص 6) (16).

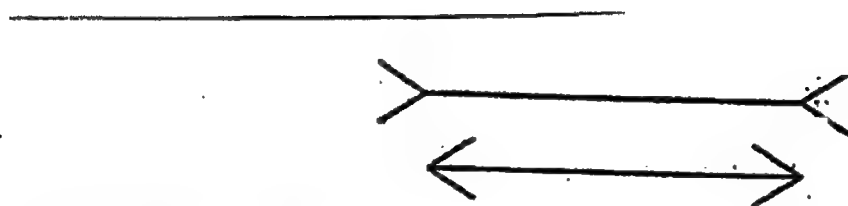
إلا أن في استخدام كلمة «حقيقي»، إصداراً لحكم قيمي A value judgment: فثُمَّتُذْ توضع الحقيقة موضع التناقض مع «مجرد الظهور»! إِنَّ نَعْتَنَا شَيْئاً بأنه حقيقي، هو صكه بخاتم مصادقة الفلسفة. لكن ما أن نكتشف أن كلمة «حقيقي» لا تعني - في هذا السياق - سوى «قابل للقياس»، فقد يحق لنا أن نطرح السؤال عن السبب في افتراض كون القابل للقياس أكثر قيمة مما هو غير قابل للقياس. بل ويمكننا أن نقر بأنه أكثر قيمة لبعض الأغراض دون غيرها - على سبيل المثال بناء جسر لن ينهار - وأنه ليس أكثر قيمة لأغراض أخرى، منها مثلاً - ولكي نُبقي على نفس المثال - الحكم على القيمة الجمالية للجسر. وعلى نحو ما أعرب كارمان بكياسة، فإذا عرّفنا «العلمية» Scientism بأنها «التأكيد على معادلة الحقيقة بالجدوى العلمية» (Carman 2005a ص 70. هامش 5)، فإن هذا النقد للتكنولوجيا - شأن نقد دنت - هو من الأمثلة النموذجية للعلمية (17).

إنه وثيق القرابة بما سوف نتعته لاحقا (فى الفصل الثانى من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح الموجود» Prejudice in favour of the existent. وبالطبع أن هذا ليس للإقلال من قيمة العلم: «إن للعلم عمله العظيم الذى عليه أن يؤديه». ولكنه للحد من ادعاءات العلم المهيمنة: «ليس للعلم أن يجيء مقتحما ويستولى كذلك على أنواع متفرقة من المسائل التاريخية أو المنطقية أو الأخلاقية أو اللغوية أو ما على نفس الشاكلة». (Midgley 2004 ص 6).

ختاما فإن هناك اختلالا خطيرا فى التناظر بين علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم دنت وعلماء الظواهر (الفنومولوجيين): إن علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم دنت، هم ما يسميه «الفنومولوجيين غير المثليين» Heterophenomenologists (يُنظر 1991 Denet هامش ص 72)، أى أنهم يدرسون - من بين ما يدرسون - موضوعات غيرهم هم أنفسهم... يدرسون ما يتحدثون عنه بضمير الغائب (18). إلا أن «القبيلة» التى يدرسها الفنومولوجيون هى نحن... نحن البشر... نحن الكائنات الواعية «الموجودة فى العالم»، ولا يمكن اتخاذ وجهة نظر خارجية بشأن هذه الموضوعات. وحتى دنت لا يمكنه القيام بالفنومولوجيا غير المثلية بصدد الواقع الإنسانى.

لقد سميت هنا إلى عرض المنهج الفنومولوجى [أو منهج علم الظواهر] على نحو مُتاح عمليا، بمثلما إلى إيضاح صلات المنهج بالوجودية. لقد رأينا أن ألفة الظاهرة التى يسعى الفنومولوجيون إلى توصيفها، يغلب - لعديد من الأسباب - أن تجعل تلك الظواهر «خفية»! وجعل الخفى مرثيا، يستدعى العديد من الأساليب. كذلك فعندما نظرنا فى اعتراض موجه إلى المشروع الفنومولوجى بأكمله، قد رأينا لمحات من عقبة أخرى هائلة: هى التحيزات الفكرية. هذه - وبعض أساليب التغلب عليها - هى ما يتركز حوله الفصل القادم.

خداع مولر لایر



The Müller-Lyer illusion

هوامش الفصل الأول:

- 1 - العنوان الفرعي لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» هو بالفرنسية *Essai d'ontologie phénoménologique* والذي يمكن - كما لاحظ غيري - أن يترجم إما بـ «بحث في الأنطولوجيا الفنونولوجية» أو بـ «بحث فنونولوجي في الأنطولوجيا». وتؤثر هيزل بارنز - مترجمة المؤلف إلى الإنجليزية [التفاصيل في ثبوت المصادر] - الترجمة الأولى، بينما أثرت أنا الثانية؛ بما أنني أظن أنها توضح - أكثر قليلاً - أن الفنونولوجيا هي المنهج الذي به يتم استكشاف الوجود فلسفياً. [وتستوجب هنا ملاحظة كون المؤلفة - وغيرها الذي لاحظ، على حد قولها - على خطأ؛ فلو كان المقصود ما تعنيه لكان العنوان الذي في الفرنسية *Essai phénoménologique d'ontologie* كما «سلاحظ» بدورهم، من يعرفون دقائق هذه اللغة! أ.ع.ب.]
- 2 - لتوضيحات أكثر دقة للفنونولوجيا تاريخياً، يرجع علي سبيل المثال إلى دراسة هربرت سيلبرج النموذجية للفنونولوجيا (Spielberg 1961 ص 9)، أو إلى المؤلف الممتاز الذي كتبه درموت موران بعنوان «مدخل إلى الفنونولوجيا» (to Phenomenology Introduction (Moran 2000).
- 3 - يقرأ جريجوري ماكلوخ (McCulloch 1994) الفنونولوجيا على هذا النحو، مقترفاً بهذا تضليلاً لجبل بأكمله من تلامذة سارتر.
- 4 - يرجع إلى بحث جون لانجشو أوستن (Austin 1962) لكلمتي «يظهر» *Appear* و«المظهر» *Appearance*.
- 5 - يأتي فتجنشتاين أحياناً بشيء مماثل، وإن في معظم الأحيان بأمثلة مُتخيلة. ومن هذا القليل ضربه مثلاً يشير لا يتحدثون إلا إلى أنفسهم (PI §243)، وهو في ملاحظاته على مؤلف فيزر «الفنص الذهبي» [يعتد بالتوصيفات الأثروبولوجية لممارسات الحضارات الأخرى، لكنه كذلك يعقب قائلاً «إننا نحن أنفسنا قادرون على التوصل بتفكيرنا إلى جميع الممكنات.» (RP ص 66).
- 6 - يرجع إلى فتجنشتاين (PI §66)، كما يرجع إلى اتهام سارتر لبرجسون بأنه بدلا من أن ينظر إلى ما لديه من صور، «يحتكم» إلى الاستنباط القبلي 'A priori deduction'.
- 7 - سجد لدى كثير من المفكرين الإسكولائيين - وأولئك الذين يُنسبون إلى ما تجوز تسميته بـ «ما بعد الإسكولائية» *Post-scholastic* - تعبيراً مختلفاً عن هذه النقاط. وقد لا يوافق البعض على تفاصيل ما أوردناه. لكن في هذا الذي في المتن، الدقة الكافية للغرض الحالي.
- 8 - يرجع إلى رودلف كارناب (Carnap 1937) البند ألف من الجزء الخامس (Part V. A) بشأن «الأسلوب المادي» في الحديث *Material mode of speech*، في مواجهة «الأسلوب الشكلي» في *Formal mode of speech*.
- 9 - على عكس الإسكولائيين، فإن هذا لأن المناطق الوضعية يعتدّون بالوجود كخاصية عارضة، بل الحق أنهم ينكرون كون الوجود خاصية على الإطلاق؛ ويرفضون الرأي القائل بهذا.
- 10 - صوّنا في المتن نفسه خطأ آخر اقترفته المؤلفة في الأصل الإنجليزي، قاتلة *or W.H. Rivers writing in* 1924!! أ.ع.ب.
- 11 - يرجع إلى استخدام سارتر (في القسم الثاني من الجزء الأول من «الوجود والعدم» BN Part I. 2)، حيث يحاول أن يوضح أن «الاعتقاد» - في هذا السياق - يعني «الإيمان». ينظر الفصل الرابع (من هذا الكتاب).
- 12 - يرجع إلى البحث الممتاز الذي يقوم به تيلور كارمان في كل من عمليه (المُدرجين في ثبوت المصادر برمزي Carman 2005a و Carman 2005b على التوالي) لحجج مرلو بونتي المناهضة لـ «التثقيفة»، وحيث يتناول بالتفصيل مقولات دينت.
- 13 - بهذا الصدد، فإن كلمات مثل «بدائي» و«مجمي» - بل و«قبيلة» - قد اختفت من قاموس علم الأثروبولوجيا. وأنتمشم ألا أعدّ مُناصرة لإعادة استخدام هذه المفردات.
- 14 - توجد في اللاهوت المسيحي كتابات بالغة الكثرة عن فعالية الصلاة، معظمها يدفع بحجة مماثلة.
- 15 - سنجد مرلو بونتي يضيف أن «ففس الطول» و«الطول المغاير» لا يمثّلان في خيرتنا على أية حال، على الأقل من حيث أن كلمة «طول» تشير إلى الطول المُقاس (PP ص 6). على سبيل المثال لا نستطيع أن نسأل: «كم يبدو أحد الخططين أطول من الآخر؟»

16 - سنجد دنت يكرر تأكيده أن «الناس بلا شك يعتقدون أن لديهم صورا ذهنية»، ولكنه «شأن موضوع التجريب، يتعين استقصاؤه». وهذا «سواء كان ما يُصوّر على هذا النحو من مواد، موجودا كموضوعات حقيقية أو كأحداث أو كأحوال ذهنية». (Dennett 1991 ص 98). وكلمة «الاعتقاد» تشير ثانية إلى غلبة النزعة الفكرية [التفكير] Intellectualism عليه، وتناوله للصور الذهنية تنقصه الدقة بشدة. (يرجع إلى ما كتبه سارتر في مؤلفه [المشار إليه في ثبوت المصادر برمز]؛ وما يفترضه سلفا عما يمكن أن يكون في هذا الاعتقاد من «علموية». ويُنظر ما سيلى (في نفس متن هذا الفصل).

17 - في هذا المقام، قد يكون من الشائق تناول ما يجرى من سجال حول الواقعية العلمية في فلسفة العلوم، وعلى سبيل المثال عما إذا كانت «الجزيئات تحت الذرية» Subatomic particles «حقيقية» أم مجرد «تكوينات نظرية». إن لكلمة «حقيقي» في كلتا الحالتين معنى «موجود». والذين هم - مثلا - يعتقدون بالجزيئات «تحت الذرية» كتكوينات نظرية، كثيرا ما يصفونها بأنها «أخيلة مفيدة»، ومن ثم يصفون عليها نوعا من قيمة «مُوجِّهة» Heuristic value ، مما يستجيب إقرارهم قيما [أخرى] بخلاف الحقيقة، وإن ظل ما يصفونه عليها - بالطبع - قيمة للأغراض العلمية وحدها. وبعض ممن يصرون على أن هذه الجزيئات حقيقية، قد يكونون مفترضين أن الفائدة العلمية هي بالتحديد معيار الوجود؛ وبالتالي معيار الحقيقة.

18 - الحق أن هناك كما كبيرا من الكتابات التي تتناول ما يسمى أحيانا «الأنثروبولوجيا المنزلية» Anthropology at home (على سبيل المثال Peirano 1998، وما أوردهته هي - ماريزا بيرانو - ثبوت من ثبوت للمصادر)، مما ينم عن تنبّه مرهف لكل من مزايا دراسة المرء لـ «قيلته» هو نفسه، وصعوبات هذه الدراسة.

الفصل الثانى

التحيّزات الفكرية، والعلاج السارترى

كما شهدنا فى الفصل السابق، فإن نقطة البدء فى مذهب الظواهر (الفنومولوجيا) هى التوصيف غير المنحاز للظواهر المألوفة. وقد دأب الفنومولوجيون على التعريف بعددٍ من «التحيّزات الفكرية» الواسعة النطاق والمسيئة (BN ص 241-241)، التى تحرّف هذا التوصيف أو ذاك على وجه عام. ومُرادى هو تسليط الضوء على هذه التحيّزات بلا أدنى إبطاء! هذا أمرٌ أساسىٌ لسببين: الأول أن كثيرا من غير الفنومولوجيين من الفلاسفة والمفكرين الآخرين واقعون (وقد مررنا مثال على هذا سلفا) فى قبضة نفس التحيّزات التى يعانى الفنومولوجيون أيما معاناة لتشخيصها وللسمى إلى العلاج منها. هذا فى حد ذاته يشكل واحدة من أهم العقبات الحائلة دون التفاهم المتبادل. والسبب الثانى هو أن كثيرا من خصوصيات الأسلوب والتعبيرات التى تتسم بها كتابات الفنومولوجيين - والتى قد تؤدى إلى تفهيم المفكرين غير الفنومولوجيين، يجب (وهذا ما أريد أن أوحى به) أن تُفهم على أنها تخدم مساعيهم إلى العلاج الشافى من هذه التحيّزات.

إن كلمة «تحيّز» وما يماثلها من كلمات تشير إلى نفس الظاهرة... ظاهرة التحيّزات الفكرية، قد تَرَدَّد صداها على طول تاريخ السياق الفلسفى الذى اندرج فيه مجهود جان بول سارتر. فلتتذكر دعوة هوسرل المدوّية للقتال، بقوله: «أفلا يجب أن تكون الحاجة إلى فلسفة تستهدف أقصى ما يُعقل من تحررٍ من التحيّز - ومن ثمّ مسئولة عن ذاتها إلى أقصى مدى - جزءا لا يتجزأ من المعنى الأساسى للفلسفة الأصيلة؟» (CM §2)... تلك الدعوة التى تعتمد هوسرل إدراجها فى سياق عرفٍ فلسفى كان رائده ديكرت، الذى أعلن يوما عزمه على «تحريرنا من جميع الآراء السالف اعتناقها». أما هيدجر فهو يشير إلى «الافتراضات السالفة - والتحيّزات - التى تُداوم إعادة غرس الرأى القائل بأنه ليس من الضروري الاستفسار عن الوجود، ورعاية هذا الرأى». (BT ص

(2). ومقدمة مرلوبونتي لمؤلفه «فنونولوجيا الإدراك» (PP فى ثبت المصادر) تحمل عنوان «التحيّزات التقليدية، والعودة إلى الظواهر» Traditional Prejudices and the return to phenomena [فى الترجمة الإنجليزية]، وما يسميه هو «تحيّز الفكر الموضوعى» The prejudice of objective thought هو الخيط الأساسى فى مؤلفه هذا من أوله إلى آخره. ولا أريد أن أزيد من الإلحاح على كلمة «تحيّز»: فالحق أنها ليست بهذا الحضور البارز لدى سارتر نفسه فى أعماله الفلسفية (1). أنه أميل إلى استخدام كلمة «وهم» Illusion مثلما فى قوله «وهم أوليّة المعرفة» The illusion of the primacy of knowledge (BN ص 28 من المقدمة أو xxxviii. وتُنظر أيضا ص 30 من المقدمة أو xxx، وص 175-176)، أو «وهم التلازم» The illusion of immanence الذى يكاد مؤلف سارتر «سيكولوجية الخيال» (Psyl فى ثبت المصادر) يكون قد كُرس بأكمله للقضاء عليه (يُنظر BN ص 27 و 450). بالمثل فللمرء أن يذكر - كما فعل تشارلز تايلور (Taylor 2005) - العبودية بصورة. كما يمكن لمصطلحات أخرى مرتبطة بفتجنشتاين - من قبيل «المبدأ الراسخ» و«الخرافة» - أن تخدم نفس الغرض، وكذلك يمكن أن يفعل مصطلح سارتر «المخادعة» Bad faith (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) الذى يستخدمه من حين لآخر للدلالة على المواقف الفكرية (2). وليس ما فى الأمر هو الكلمة بل المفهوم، وفى رأى أن أيّا منهما لم يُنحَ له ما يكفى من عكوف معظم شراح سارتر ومربوبيونتي. أنا أؤكد أن «التحيّز» يرد فى نصوص كالتى وضعها، بمعنى شىء ما يزيد على مجرد المفهوم السالف - أو الحكم القبلى - الذى يسهل نقضه بالبيّنة أو بالحجة! إن المقصود ثَمّت هو الإشارة إلى التحيّزات التى فى الحياة اليومية، شأن العنصرية ومعاداة السامية، والتى هى بالتحديد - وإن بدرجات متفاوتة بحسب كل حالة فردية على حدة - مستعصية على خطوات العلاج (3). وبالمثل فإن تلك الكلمات الأخرى - «المبدأ الراسخ» و«الوهم»... إلخ - يُفهم منها ضمناً ما سأنعته بالتفكير «المنحرف».

والفنونولوجيون جادّون فى تعريف عدد من التحيّزات الفكرية يبدو أنها منتشرة على نطاق واسع، ليس بين الفلاسفة فحسب بل وكذلك بين علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا؛ الذين ينبغى - على نحو ما يحثهم عليه الفنونولوجيون - أن يبدأوا

بتوصيفاتٍ لمعالم الواقع الإنساني التي يستهدفون مواصلة تفسيرها أو تحليلها... توصيفاتٍ تكون غير منحازة. إلا أنهم مرارا ما يخفقون في القيام بهذا، ومن ثمَّ يقوِّضون أساس نظرياتهم. وسأبدأ بتحديد الأكثر دلالة من بين هذه الأنماط، تمهيدا للتعرض بشكل عام لما يمكن أن يتعلق بالعلاج من هذه التحيزات الفكرية.

أنماط التحيز الفكري

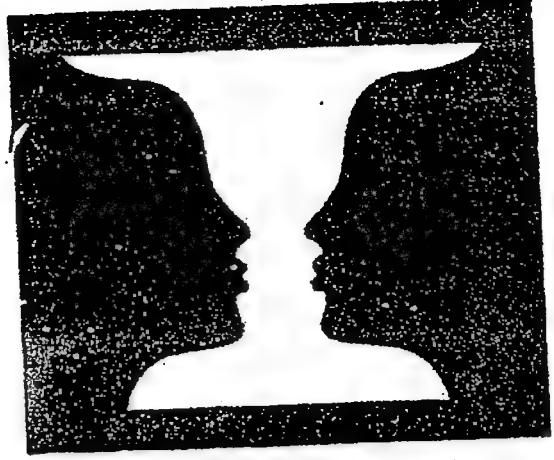
التحيز لصالح العلاقات الخارجية

على قدر اختلاف الآراء، فإن مفهوم العلاقات الداخلية هو بلا استثناء أهم المفاهيم اللازمة لاستيعاب كتابات الفنونولوجيين (4). وعلى نحو بالغ الجُرافية فإن ذكر كون شيئين على علاقة داخلية، يعنى أن أيا منهما لم يكن ممكنا أن يكون ما هو إياه، إلا لوجود الآخر: العلاقة الداخلية هي ثنائية في وحدة. لنا أن ندلل على هذه الثنائية التي في وحدة، بواسطة كلمة «الالتباس» Ambiguity التي ترد بكثرة في توصيفات الفنونولوجيين للواقع الإنساني. غير أن هذه المفردة - وإن كانت مفيدة إلى حد ما - ستكون مضللة إن كان نموذج الالتباس الذي يخطر ببال المرء هو ذلك الذي للكلمة ملتبسة من قبيل المشتركات التي من بينها في الإنجليزية كلمة Bank [التي تعنى في آنٍ معا «ضفة النهر» و«المصرف»] وحيث يبدو مَعْنَيَا الكلمة المختلفان - «حافة النهر» و«المؤسسة المالية» - غير متصلين أحدهما بالآخر على الإطلاق. إذن فإن نموذجا أفضل قد يكون صورة ملتبسة، وربما بالأخص واحدة يكون الالتباس فيها التباسَ شكلٍ وخلفية / A figure ground ambiguity (يُنظر الشكل).

إن كلمة Bank الإنجليزية قد تفقد معناها كـ«ضفة نهر» دون أن يكون لهذا أى تأثير على الإطلاق على معناها كـ«مؤسسة مالية»: الذي بين هذين المعنيين، هو علاقة خارجية. وعلى العكس فإن الإناء [في الشكل المذكور] سيختفى إن اختفت الخلفية السوداء، وجانبى الوجهين سيختفیان إن اختفت الخلفية البيضاء. وللمرء أن يقول إن الإناء هو إمكانية ما يُرى كجانبى وجهين على خلفية بيضاء: ما بين الشكل والخلفية هو علاقة داخلية..

هذا نموذج لعلاقة داخلية، بمثلما هو قياسٌ على مزيدٍ من أمثلة أساسية. غير أن أى مثال هو بالضرورة مثير للجدال، وبالتحديد لأن الكثير من المفكرين ينكر نفس فكرة وجود علاقة داخلية. وكثيرا ما سنجد الفنونولوجيين يشيرون إلى العلاقات الداخلية بتعابير من قبيل «الوحدة التركيبية» Synthetic unity و«الكليّة» Totality و«المجال» Field و«التنظيم» Organization [وكذلك قد تجوز في العربية الإشارة إلى «العلاقات الداخلية» بـ«العلاقات الذاتية»]. وحيثما يدرك غيرهم من المفكرين وجود علاقات خارجية، يدرك الفنونولوجيون أشياء كثيرة باعتبار ما بينها وبين بعضها علاقات داخلية: ردود الأفعال البدنية، والسلوك والوعى بالموضوع (نمر مخيف مثلا) والانفعال (الخوف مثلا)، والصفات «المختلفة» للموضوعات التي يتم إدراكها (على سبيل المثال نحن لا ندرك ملمس بساطٍ أرضيٍّ ولونه كصفتين مختلفتين، بل كـ«أحمر فرائي» أو كـ«أصفر صوفي»! Psyl ص 276، ويُنظر PP ص 5)، والماضى والحاضر والمستقبل، والإدراك والفعل، ثم الفعل والدافع والغاية، والوعى والبدن، والأنا والآخر، والحرية والموقف، وما إلى ذلك. وصفُ شيئين بأن ما بينهما هو علاقة خارجية، هو الحكم عليهما بأن كلا منهما هو ما هو مستقلا عن الشيء الآخر. وكثيرا ما يعرب الفنونولوجيون عن العلاقات الخارجية بكلمات من قبيل «الارتباط» أو «السلسلة». وسارتر يستخدم مرارا التشبيه بالشاهد: إن لم توجد علاقة داخلية بين شيئين كالمصباح والكتاب مثلا، فستدعو الحاجة إلى ملاحظة يجمع بينهما بعلاقةٍ ما؛ لكى يقول إن «المصباح على يسار الكتاب» أو إن «المصباح والكتاب هما معا على المنضدة» (على سبيل المثال يُنظر BN ص 23).

على نحو حاسم، قد تبدو التعابير اللفظية عن العلاقات الداخلية متناقضة، لأننا إذا رمزنا إلى «شيئين» هما الماضى والحاضر مثلا بـأ و ب على التوالي، وقلنا إن بينهما علاقة داخلية، فلن نستطيع أن نقول إنهما متساويان ونعبر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى $A=B$ ، لأن ما نقر به عندئذ ليس أن الماضى والحاضر هما نفس الشيء. ولكننا لن نستطيع أن نعبر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى $A \neq B$ هو الآخر، فهذا قد يبدو أنه يوحي بأن الماضى والحاضر مستقلان أحدهما عن الآخر تماما، أى تربط بينهما علاقة خارجية. والحق أن سارتر كثيرا ما ينتهى به الأمر إلى قوله إن أ هو مطابق لـ ب



Figure/ground ambiguity

وليس مطابقاً له معاً (أ = ب و أ ≠ ب)، مما هو - بمعيار المنطق - متناقض. بيد أن سارتر يسعى إلى التعبير عن علاقة داخلية. على سبيل المثال نجد سارتر يقول كلا من «أنا ماضى» و«أنا لست ماضى» فى نفس الموضع وإن بفارقٍ كمّ قليل من الصفحات (BN ص 110 118-). ... يقول «أنا ماضى» وليس «امتلاكى ماضى»، ذلك أن «المرء لا يمكنه «امتلاك» ماضٍ بمثلما «يمتلك» سيارة أو مجموعة من خيول السباق...[لأن. ك.م.] الامتلاك عادةً يعبر عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك»، وهذا سيجعل الماضى والحاضر «مُعطين واقعيين دون اتصال حقيقى». (BN ص 112-113). فى الوقت نفسه فـ«أنا لست ماضى... أنا لست إياه لأننى كنت إياه». (ص 116). العلاقة الداخلية بين الماضى والحاضر يمكن إبرازها بالقول إن ماضى «هو أصلاً ماضى هذا الحاضر». (BN ص 110): هذا الماضى هو ما هو، بفضل كونه ماضى هذا الحاضر. بالإضافة فإن هذا الحاضر هو ما هو، بفضل امتلاكه هذا الماضى ليس إلا. ويمكن أن ينطبق تحليلٌ مماثل على تصريحات من قبيل «أنا أكون بدنى من حيث أكون»، وأنا لست بدنى من حيث إننى لست ما أنا أكونه». (BN ص 326). هذه الدعاوى التى تبدو منطقية على المفارقة، تمثل مجازفة مستديمة لمن ييغى التعبير عن علاقات داخلية. نجدها على سبيل المثال لدى فتجنشتاين أيضاً، والذى ينتهى به الأمر؛ وهو يحاول تفصيل العلاقة

الداخلية بين الألم وسلوك الألم Pain and pain-behaviour إلى قوله عن الشعور «إنه ليس شيئاً ما، ولكنه كذلك ليس لا شيء»

قد تكون المقولة الدالة بجلاء على العلاقات الخارجية، هي التي جاء بها بحث كبير التجريبيين ديفيد هيوم في السببية: عند هيوم أن السبب والنتيجة «موضوعان»، بحيث «تختلف النتيجة تماماً عن السبب، وبالتالي لا يمكن على الإطلاق اكتشافها فيه» (الفقرة 25 i من القسم الرابع من مؤلف ديفيد هيوم An Enquiry concerning Understanding : IV .i.25): السبب و النتيجة هما ما هما مستقلّين أحدهما عن الآخر تماماً، أى أن ما بينهما هو علاقة خارجية (5). ووفقاً لتحيز فكري منتشر على نطاق واسع، فإن جميع العلاقات التي بين الأشياء - الأشياء باعتبارها نقائص للكلمات أو للأفكار - هي علاقات خارجية: كل شيء ثَمَّت، هو موضوعٌ ينطبق عليه تعريف هيوم. ما يعتقه مرلوبونتي بـ «وجهات النظر العلمية» (PP ص 9 من المقدمة أو ix) يركز على هذا التحيز. وكما ذهب سارتر في نقده لعلم النفس العلمي، فإن نفس هدف صياغة قوانين والخروج بتفسيرات؛ يغلب عليه أن يرغب عالم النفس المتمسك بالنزعة العلمية على عزل الكثير من العوامل. على سبيل المثال فإن عالم النفس الذي من هذا القبيل سيُغري بتطبيق تعريف «العوامل المنفصلة» Separate factors على ردود أفعال بدنية من قبيل زيادة الأدرينالين، وعلى سلوكٍ كذلك الذي يتجهج سياسة «القتال أو الفرار» Fight or flight، وعلى «حالة الوعي التي تستحق هذا الوصف عن جدارة» - ولتكن حالة إدراك النمر الجائم - لكي يستخلص هذا العالم ما يربط بين هذه الظواهر من قوانين السببية، والتفسيرات السببية للسلوك (6). والقيام بهذا يعنى النظر في الحالات الواردة في هذه الأمثلة، باعتبارها ذات علاقات خارجية بين بعضها والبعض؛ في حين أن الفنومولوجيا تظهرها على أنها ذات علاقات داخلية بين بعضها والبعض.

في الفلسفة التحليلية يوجد اتجاهٌ ينزع صوب التحيز لصالح العلاقات الخارجية لأسباب تختلف عن ذلك شيئاً ما: أولاً فإن ذكر العلاقات الداخلية هو ذكر نوع ما من «الصلة الضرورية»، وبعض الفلاسفة التحليليين يدون نزاعين إلى قبول مُسلّمة الوضعية المنطقية بأن كل ضرورة هي ضرورة منطقية. وتاماً كما لا يمكننا - في رأى هؤلاء الفلاسفة - ذكر معانى الأشياء، بل معانى الكلمات (الفصل الأول من هذا

الكتاب)، فذلك لا يمكننا ذكر العلاقات الداخلية التي بين الأشياء بعضها والبعض؛ وإنما التي بين الكلمات أو التعبيرات بعضها والبعض. هم سيساندون دعوى هيوم بأن السبب أو النتيجة ب - أى الموضوعات - لا يمكن ذكر علاقات داخلية بين أى منهما والآخر. وهذا رغم أننا إذا أعدنا توصيف أ على أنه «السبب فى ب»، فَلَسَيَمَكُنَّا ذَكْرُ كَوْنِ ما يوصف بأنه «السبب فى ب» وذلك الذى بأنه ب، هو علاقة داخلية بينهما: على نحو بالغ البساطة، يعبر [التصريح بأن] «السبب فى ب قد تسبَّب فى ب» عن صلة ضرورية (Davidson 1980 ص 14). لا يُعقل ولا يُقبل أن يوجد ما هو أبسط من هذا! ثانياً فإن بعض الفلاسفة التحليليين يجعلون من الرصد المنطقي معياراً للترباط، والأسماء التي يستخدمها التدوين المنطقي، ما يشاربه إلى موضوعات ينطبق عليها تعريف هيوم... موضوعات بين بعضها والبعض علاقات خارجية (7). هذا هو السبب فى وجود صعوبات متأصلة فى التعبير عن العلاقات الداخلية فى إطار التدوين المنطقي المعتمد (8).

من ثَمَّ فإن بعض الاتجاهات فى الفلسفة التحليلية تتفق مع وجهات النظر العلمية فى إدانة فكرة العلاقات الداخلية فى حد ذاتها. إلا أن دعوى الفئومولوجيين هى أن تجربتنا تكشف كون كثير من العلاقات داخلية. أما تحفيز تلك المنظورات الفلسفية السالف ذكرها على إنكار العلاقات الداخلية، فهو متجذّر فى التحيز.

التحيزات لصالح الوجود

إن نفس عنوان عمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» يبين ما للاموجود - واللاواقعي والغائب والممكن - من دور رئيسى فى البيانات الفئومولوجية عن الواقع الإنسانى. ولكن خَوْفاً من أن يبدو محيراً كونُ فلسفة للوجود - «الوجودية» - هى فى نفس الوقت فلسفة لا وجود، فإن علينا أولاً أن نرصد أن بين الوجود واللاموجود علاقة داخلية. على سبيل المثال فبالرغم من أنه لا الماضى ولا المستقبل يوجدان (ولا فما أمكن أن يكونا الماضى ولا المستقبل)، فإن بين الماضى والحاضر والمستقبل علاقة داخلية.

فلنكن واضحين: ليس الهدف بالطبع هو أن اللاموجود يوجد! لقد أساء الفيلسوف أ. ج. آير - التجريبي البريطانى الذى عاد من زيارته لفينا حاملاً رسالة المناطق الوضعية - فهم هذه النقطة، فاتهم سارتر باستخدام كلمة «لا شيء» ليطلقها على «شيء خيالي»

وغامض «مثل «اللاشخص» الوارد في أسطورة «الملك الأحمر»، والذي افتقرت عينا ذلك الملك إلى حدة البصر الكافية لملاحظة وجوده (Ayer 1945 ص 19). وكذلك لا تكون ضروب الغياب حاضرة، ولا الممكنات وقائع، ولا القيم حقائق. هذا كل ما في الأمر! وبحكم أننا نجد مرلوبونتي يقول إن الجوانب غير الماثية من المصباح «حاضرة بطريقتها الخاصة.» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وإن «الشخص العادي يحسب حسابا لما هو ممكن، ومن ثمَّ يكتسب الممكن شيئا من الواقعية؛ دون تغيير وضعه كإمكانية.» (PP ص 109)؛ أقول إنه بحكم هذا الذي نجد مرلوبونتي يقوله، فسنجد سارتر يقول إن «كون بيير غائبا فيما يخص تيريز، هو كونه حاضرا بطريقة خاصة.» (BN ص 278). والفكرة هي إظهار تباين الجوانب غير الماثية تلك - والتي تشكل آفاقا للتجربة الإدراكية - عن تلك الأشياء غير الماثية التي ليست لها أية صلة بها (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)... تباين الممكنات المُعاشة عن التخمينات المُجرّدة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، وتباين الغياب عن مُجرد عدم الحضور (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

على أنه يوجد تحيُّز فكري واسع النطاق ضد اللاموجود واللاواقعي واللاعلى والغائب، بمثلما ضد ما لا يُحدّد مقداره وما لا يُقاس (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب) (9). أنا أوجز كل هذا بعبارة «التحيُّز لصالح الموجود» The prejudice in (10) (favour of the existent). هذا التحيُّز يمكن التعبير عنه بالقول إنه «ليس حقيقيا إلا الموجود وحده».

لقد سلف أن لاحظنا أن استخدام كلمة «حقيقي»، هو من قبيل القيام بحكم قيمي. وكثيرا ما نكتشف - إثر رصدٍ دقيق - أن الانتقادات الفلسفية لـ «اللاموجود»، لا تعدو في مختلف صورها الدعوى بأن اللاموجود لا يوجد (وهو بالطبع ما هو مفروغٌ منه أصلا، ليس هذا فحسب بل ويتم التشديد عليه أيضا)، بالإضافة إلى تقييم سلبي لهذه الحقيقة! على سبيل المثال فإن للفيلسوف التحليلي الواسع التأثير ويلارد فان أورمان كواين، ما ذاع صيته في السخرية من فكرة «الممكنات غير المُفعّلة» Unactualized possibilities:

«فلنأخذ على سبيل المثال الـيدين الممكن [وجوده] على عتية الباب تلك، ثم كذلك

هذا الأصل الممكن وجوده على عتبة الباب تلك. هل هـما نفس الشخص الممكن وجوده أم شخصان ممكنا الوجود؟ كيف لنا أن نُقرّر؟ كم من الأشخاص الممكن وجودهم، هم على عتبة الباب تلك؟ هل بخلاف ذلك البدين يوجد المزيد من الأشخاص الممكنين والأقل منه بدانة؟» (Quine 1963 ص 4).

من المسموح به إذن اعتبار هذا الانتقاد الفلسفى لمبدأ وجود اللاموجود، لا يعدو ملاحظة كون الممكنات غير المُفعَّلة غير فعلية... كونها لا تشارك فى منطقٍ ما هو فعلى، والحكم بأن هذا هو جاعلها بما هى عليه من قصور.

إن تجريبية هيوم ووجهات النظر العلمية، فى غفلة عن اللاموجود. وهذه الغفلة يُغذيها - من جانب - هذا الاتجاه فى الفلسفة التحليلية إلى التحيز لصالح العلاقات الخارجية، فحيث يُميز الفنونولوجيون علاقات داخلية، لا يتم من جانب الفلاسفة الآخرين سوى إدراك علاقات خارجية؛ بما أنه لا بد من وجوه الأسباب على النحو الذى يفهمها به التجريبيون. على سبيل المثال فإن تحليلاتهم للإدراك، تحليلات سببية. وهذا جانب مما يجعل من العسير عليهم أن يعقلوا أى شىء من مفهوم الفنونولوجيين للأفق... لفكرة كون الجوانب غير الماثية من المصباح - على سبيل المثال - تشكّل أفق تجربتنا الإدراكية للمصباح، (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب): إن كانت الجوانب غير الماثية فعلا لا تُرى (وهو بالفعل ما لا يمكن أن يكون، بحكم أنها ليست فى «خط الرؤية»)، فلا يمكن أن يكون لها أى دور سببى؛ ومن ثَمّ فلا يمكنها - فى عرف التجريبيين - أن تشكّل أى جانب من التجربة الإدراكية. وبالمثل فإن التجريبيين لا يمكنهم فهم أى شىء من الأسباب «الغائية» Final causes التى ذكرها أرسطو [والتي تحتل المرتبة الرابعة والختامية من مراتب أرسطو للأسباب، إذ تسبقها أولا الأسباب المادية Material causes، فالأسباب الصورية Formal causes ثانيا، فالأسباب الفعالة Efficient causes ثالثا]، وحيث يكون [موقع] السبب فى المستقبل؛ كغاية لم توجد بعد! أن أقول إن سببَ ذهابى إلى السوق لشراء بعض اللبن، غاية لم توجد بعد، هى كوب من الشاى الساخن المخلوط باللبن: هذا لا يمكن أن يكون سوى أسلوب غير مباشر للقول إن رغبة حاضرة... موجودة... رغبة فى كوب من الشاى الساخن المخلوط باللبن، مضافاً إليها اعتقاد حاصر فى إمكانية الحصول على اللبن من السوق؛ كانت

السبب الفعّال فيما قمت به. وفوق هذا وذاك لا يكاد التجريبيون يعقلون إلا قليلا من فكرة وضع الذاكرة إيانا فى اتصال مباشر بالماضى: لا يمكن للذاكرة أن تعمل إلا من خلال بعض من ملامح الحاضر، أيّا كان موضع هذه الملامح: «إن كان الماضى لم يعد بعد موجودا... إن كانت الذاكرة تواصل الوجود، فإنما بالتأكيد بفعل تعديلٍ حالٍ لوجودنا.» (BN ص 108).

سنجد الفنونولوجيين يقولون إن اللاموجود حقيقى، أى أنه جانب من الواقع الإنسانى... من حياة العالم (Lebenswelt عند هوسرل) التى هى «المُستقر لأفكارنا، كما أنها - باعتبار ما كان - الموطن لها.» (مرلوبونتي فى PP ص 24). والحق أن فى الفلسفة تيارًا ممتدا جرى فيه التمييز - بمختلف الطرق - بين الوجود والحقيقة. وما تنفرد به الفنونولوجيا هو أنها تعرض ما هو حقيقى ولكنه غير موجود، كملمح مُشكّل لحياة العالم. هذا نستطيع أن نلمحه فى إعادة تقييم نيتشه للقيم. على أن الفنونولوجيين يعاودون الاستحواذ على كلمة «حقيقى»، التى تشير أصلا إلى حكمٍ قيمى إيجابى؛ لكى يُذكّرنا بأن «اللاموجود» و«الغائب» و«الممكنات» و«القيم» (وليُسمح لنا بالمضى إلى حد إضافة «الملتبس» و«غير المُحدّد» و«غير المُقاس»)... بأن كُلاً يمثّل معالم أساسية للتجربة الإنسانية، بحيث يكون الإقلال من قيمة أى، إقلالا من قيمة الواقع الإنسانى، أى من «قيمة الحياة»، كما كان يمكن لنيتشه أن يقول. وسيضيف الفنونولوجيون أن القيمة الإيجابية التى يضيفها المفكرون المنحازون على «الموجود» و«الحاضر» و«الواقعى» و«الفعلى»، هى ككل القيم قيمة إنسانية. لكنها فى الوقت نفسه قيمة تُقل من قيمة ما هو إنسانى، بكل ما ينطوى عليه هذا من مفارقة!!

التحيّزات لصالح المعرفة

هنا سألقى الضوء على ضربين من التحيز وثيقى الصلة أحدهما بالآخر: التحيز لصالح المعرفة ضد الحقيقة Prejudice in favour of knowledge over certainty، والتحيز لصالح الدراية ضد الحياة Prejudice in favour of knowing over life. [وقد ورد أعلاه فى الفصل الأول، الأصل الإنجليزى لهذا المصطلح، مُتتها بكلمة Living بدلا من كلمة Life الواردة هنا، كما سلف التنويه فى موضعه.] ويوسعى كذلك أن أضم

تحت نفس العنوان ضربا ثالثا هو التحيز لصالح المعرفة ضد الانفعالات Prejudice in favour of knowledge over emotions. سارتر يتهم الفلسفة المعاصرة له بأنها « فيما عدا الإستمولوجيا [علم المعرفة] لا تفهم إلا القليل. » بيد أن «وعينا بالأشياء ليس بأى حال من الأحوال مقتصر على معرفتنا بها. المعرفة... ليست سوى واحدة من الصور الممكنة لوعى بهذه الشجرة: يمكن كذلك أن أحبها، أو أرهبها، أو أمقتها. » (IFI ص 5، ويُنظر BN ص 28 من المقدمة أو xxviii)، وإذن فإن الانفعالات تتيح لنا مدخلا - إلى العالم - من نوع مختلف (11).

التحيز لصالح المعرفة ضد الحقيقة: إن تمييز سارتر بين المعرفة والحقيقة، لفي حاجة إلى شيء من الشرح. لكن قد يكون من المهم أولا التمييز بين استخدام سارتر نفسه لكلمة «الحقيقة» والاستخدام الذى بمقتضاه تعنى الكلمة شيئا من قبيل «الاقتناع الذاتى الراسخ»، على نحو ما ترد فى قول من قبيل «أنا متحقق من أن المطر سينزل هذا المساء»، والذى هو اقتناع يمكن بالطبع أن يثبت خطأه. هذا ليس على الإطلاق ما يعنيه سارتر فى استخدامه للكلمة، والأقرب إلى الاستخدام المبنى للمجهول: «يكاد يكون مما يتحقق منه أن...»

ويربط سارتر مفهوم المعرفة بمفهومين آخرين (يُنظر BN ص 250-251 و 276 و 302): مفهوم الاحتمال Probability ، ومفهوم البيئة Evidence أو المصادقة/اللامصادقة Validation/invalidation (12). كل هذه المفاهيم تنتمى إلى «ألعاب لغة» المعرفة - إذا جاز أن نستعير تعبيراً لفتجنشتاين - وليس لها أى نصيب من «ألعاب لغة» الحقيقة.

الرابط بين المعرفة والاحتمال يمكن تخريجه عن طريق فكرة أنه حيثما وُجد معنى للحديث عن المعرفة فكذلك يوجد معنى للحديث عن الشك: من وجهة النظر هذه يمكن أن يقال إننى أعلم أن غيرى يتألم [عندما يبلغنى هذا] ولكننى [عندما أتألم أنا] لا أعلم أننى أتألم، بما أنه فى هذه الحالة لا يوجد معنى للحديث عن الشك (يُنظر فتجنشتاين فى §246 PI). إلا أن مجرد وجود معنى للحديث عن الشك لا يستتبع كون الشك ممكنا على الدوام: فلينظر قول فتجنشتاين «حاول مجرد محاولة - فى حالة حقيقية - أن تشك فى خوف شخص آخر أو فى ألمه!» (§303 PI). بينما يستخدم سارتر بشأن

حالات من هذا القبيل، ذلك المصطلح الغريب نوعاً ما: «الاحتمال اللامتناهى» The infinite probability. والرباط الذى يعقده سارتر بين المعرفة والبيئة - أو بين الصحة واللاصحة - يمكن تخريجه عن طريق إمكانية انطباق السؤال: «كيف تعلم؟»: فحيثما يوجد معنى للقول إنك تعلم، فكذلك يوجد معنى للسؤال: «كيف تعلم [أى كيف أمكنك العلم، بهذا أو ذاك]؟».

لنا إذن - بحكم تساوى التفكير [لدى كل من فتنجشتاين وسارتر] - أن ندرك أن «لعبة اللغة» التى تُؤدَّى مع الحقيقة فى استخدام سارتر هى تلك التى لا معنى فيها للحديث عن الشك، والتى لا يمكن فيها أن يطرح السؤال: «كيف - أى على أى أساس - تتحقق [من شىء ما]؟».

إن النازع الفلسفى للإلحاح على أن سؤال «كيف تعلم؟»، سؤال دائماً ملائم... هذا النازع يكشف عن التحيز لصالح المعرفة ضد الحقيقة، إذ فى حالة ما تم الربط خطأ بين عدم انطباق السؤال وعدم مطابقة الإجابة، فسيثير السؤال الشك فى وجود العالم الخارجى والعقول الأخرى وما إلى ذلك. وقد اشتهر عن هيدجر قوله إنه ليس «العار على الفلسفة [بهذا الصدد يُراجع إيمانويل كانت. ك.م.] أن يظل هذا البرهان [على وجود الأشياء الخارجية. ك.م.] بحاجة إلى التقديم، بل أن تتوقع براهين من هذا القبيل، ويُسعى إليها مرة تلو أخرى.» وكما يستطرد هيدجر فى رصده، فإن فكرة ضرورة «تقبل الأشياء بمجرد اليقين»... ستظل كذلك عاجزة عن التغلب على ما فى المسألة من تحريف. سيستمر افتراض أنه فى الأساس وعلى نحو أمثل، لا بد أن يظل القيام بمثل هذا البرهان ممكناً. وبالمثل بشأن الإيحاء بأنه فيما يخص وجود العالم الخارجى، «يجب على الذات أن تفترضه سلفاً، بل هى دائماً تقوم - فعلاً ودون وعى - بافتراضه سلفاً.» (BT ص 205-206) (13).

وبالفعل يقوم سارتر بتقديم ما يسميه بـ «البرهان الوجودى» Ontological proof على وجود الأشياء خارج الوعى: ما تدل عليه «قصيدة الوعى» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) هو أن الوعى يولد مدعوماً بوجود ليس هو نفسه. (BN ص 37 من المقدمة أو xxxvii). غير أن سارتر نفسه يُباعد بين هذا «البرهان» والمساعى الأكثر تقليدية إلى ما يماثله: «إنها ليست مسألة إظهار كون ظواهر الحس الداخلى دالة على وجود الظواهر

المكانية الموضوعية [على نحو ما ادَّعى كانت أنه يفعل. ك.م.]، بل كون الوعي دالا في وجوده على وجود غير واع وعبر-ظاهري Transphenomenal (BN ص 38 من المقدمة أو xxxviii). كذلك يتعرَّض سارتر لـ «الأنانة» Solipsism [على نحو ما اصطلح في العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شيء غير الأننا] أو الشك في وجود ذوات واعية غير المرء نفسه: ثَمَّتْ سارتر مناهضة كلمة «البرهان»، فإن نظرية في وجود الآخر «لا يمكن أن تقدم برهانا جديدا على وجود الآخرين، أو حُجَّة أفضل من أيٍّ من غيرها ضد الأنانة... بعيدا عن اختلاق أي برهان، ينبغي على هذه النظرية أن تقوم بتفصيل لنفس أساس تلك الحقيقة» التي يتمتع بها وجود الآخر (ص 250-251). ويسعى الشراح إلى إعادة تكوين مشروع سارتر الفكري في صورة البرهان، فإنهم يكشفون عن تحيُّزهم لصالح المعرفة ضد الحقيقة، وبالمثل عندما يستخلصون أن سارتر في الحقيقة لا يسعى إلى إثبات وجود الآخرين، بل يفترض هذا الوجود لا غير (14).

التحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة: يبيِّن الفنونولوجيين تناقضا مُستَبَعًا بين الدراية والحياة: «لعبة اللغة» التي تشمل المعرفة والاحتمال والبيئة، تشمل كذلك الموضوعات؛ أي الأشياء التي يدركها المرء أو يستخدمها. والتمييز مهم - بصفة خاصة - فيما يتعلق بالبدن، الذي يمكن أن يكون إما معلوماً، شأنما يكون بدن شخص آخر، أو مُعاشاً، شأنما يكون بدن المرء نفسه في تعاملاته المعتادة مع العالم (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) (15). في العادة لا يدرك المرء بدنه هو أو يستخدمه: «البدن لذاته» هو بالأحرى المركز غير المُدرك لمجالي الإدراك والاستخدام. من ثَمَّ فإن العلاقة بين الوعي و«البدن لذاته» ليست علاقة إبستمولوجية [نسبة إلى «الإبستمولوجيا» أي «علم المعرفة»]... ليست علاقة معرفة، بل هي علاقة وجودية: سنجد سارتر في بعض الأحيان يستخدم الفعل «يوجد» - بمثلما الفعل «يعيش» - كفعل مُتَعَدٍّ، فعَلَى سبيل المثال [مع صعوبة ترجمة هذا إلى العربية]: «الوعي يوجد بدنه» Consciousness exists its body (BN ص 329)، لكي يثبت كون العلاقة بين الوعي و«البدن لذاته»، علاقة وجودية.

الفلاسفة الذين في قبضة هذا التحيُّز - الذي يسميه سارتر «وهم أولية المعرفة» The illusion of the primacy of knowledge (على سبيل المثال في BN ص 28 من

المقدمة أو xxviii) - يدون مدفوعين إلى تحويل هذه العلاقة الوجودية إلى علاقة إستمولوجيّة. على سبيل المثال سنجد أنه في المناسبات النادرة التي يركز فيها [هؤلاء] الفلاسفة على انتباه المرء إلى بدنه هو، سيغلب عليهم افتراض مواضع خاصة للحس - التقبل الذاتي Proprioception مثلا - للخروج بالإجابة على سؤال من قبيل «كيف تعرف موقع أطراف بدنك؟»: هذا يكشف لا عن تحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة فحسب (بمعنى أن السؤال: «كيف تعرف؟» ليس قابلا للانطباق ثَمّت)، بل وعن تحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة. في الحقيقة أننى فى العادة لا أعرف موقع أطرافى، لأننى فى العادة أعيش بدنى... أنا أوجد فيه: بالنسبة لى، [بدنى] ليس هو موضوعا.

عاقبة: إضعاف التجربة الإدراكية

من بين عواقب تراكم التحيزات السالف وصفها، عمّت إحداها التى هى إضعاف التجربة الإدراكية (مرلوبوتي فى PP ص 24، ويُنظر Taylor 2005 ص 45): لقد بلغ من وضوح هذه العاقبة واتّصاف كثير من الفلسفة غير الفنونولوجية بها، أنها تستحق الذكر بصفة خاصة! بالرغم من أن العقلانيين أو «الفكرين» Intellectualists بمثلما التجريبيين، يُضعفون التجربة الإدراكية؛ فربما كان الأشدّ إفزاعا هو أن التجريبيين يقومون بهذا!! بما أنهم - كما يدلّ نعتهم - يقولون بأنهم ينطلقون بدءا من التجربة. وبالرغم فإنهم يجعلون هذه التحيزات تثقل توصيفاتهم للتجربة الإدراكية، مقررّين سلفا ما نستطيع إدراكه «بالمعنى الدقيق» [لا غير]؛ ومن ثَمّ مستبعدين من توصيفاتهم كثيرا من ثراء العالم المُدرك.

العالم المُدرك يحوى ضروريا من الغياب: فلنفكر فى غياب بيير عن المقهى! إنه يحوى صفات تربط بين بعضها والبعض علاقات داخلية (فلتذكر الأحمر الصوفى الذى للبساط)، وتكشف هى نفسها عن علاقات داخلية بين المواضع المحسوسة بعضها والبعض: إذا دسست إصبعى فى وعاء من المرّى، فإن البرودة اللزجة التى لهذه المرّى هى كشف لأصابعى عن مذاقها المعسول. (BN ص 186). والعالم المُدرك يحوى المستقبل: «أمكننى استشعار حدوث هذا» هو ما نقوله عندما يصطدم القط - فى تصميمه على اقتناص الذبابة - بإناء الزهور فيقلبه. والعالم المُدرك يحوى إمكانات ملموسة: إمكان نزول المطر «تملكه السماء كإنذار». (BN ص 97). ونحن ندرك قِيَمًا «منتشرة على

طريقى كآلاف من المطالب الحقيقية الطفيفة، مثل اللافتات التى تنهانا عن الاقتراب من المساحات الخضراء.» (BN ص 38). نحن ندرك بهجةً على وجه شخص آخر... نحن ندرك الحزن فى مشهد طبيعى: الأشياء «تميط اللثام عن أنفسها، فتكشف لنا كرهيةً أو مُتعاطفةً [معنا] أو فظيعةً أو مُحبيّة (IFI ص 5). نحن ندرك مَعْنَى فى نصّ، وللأشياء «دلالة محسوسة.» (PP ص 230)... لها ملامح لا تخطؤها الفراسة Physiognomy (المصدر السابق عينه. ص 131-132)... هى تُملئ علينا مطالب وتقدم لنا وعوداً: [فمثلاً] تهيب بنا المطرقة أن نلتقطها من مقبضها (يُنظر BN ص 322). باختصار، فإن «العالم إنسانى.» (BN ص 218).

عالم الإدراك هذا... الثرى الخصب المتدفق، يظهر - فى كتابات كثير من الفلاسفة وعلماء النفس - بصورة الشاحب... الكتيب، بما أنه - وفق رأيهم - لا توجد علاقات داخلية بين الأشياء بعضها والبعض... بما أن الأشياء لا تمتلك طاقات محتملة ولا قيماً ولا انفعالات ولا ضرورياً من الغياب ولا معانى، وبما أن الانفعالات لا يمكن أن يقال عنها إنها تكشف صفات فى الأشياء. لقد أنكر الفلاسفة وعلماء النفس أن ما ندركه يملك أيّاً من هذه المعالم. كثيراً ما سنجدهم يقولون إن افتراضنا أن تلك هى صفات للعالم المُدرك، يستند إلى كوننا «نُسقط» حالاتنا الداخلية على العالم. وهذا رغم أن آلية عمل مثل هذه الإسقاطات تظل غامضة على الأتم.

وكما كتب مرلوبونتي، مُعرباً بقلمه عن حجج خصومه فإن فى عرف أولئك أن «الفرح والحزن، والحيوية والتبلد هى بيانات للاستبطان. وعندما نُضفى على المشاهد الطبيعية أو الآخرين من الناس هذه الحالات، فإنما لأننا لاحظنا فى أنفسنا الاتفاق بين هذه الإدراكات الداخلية والعلامات الخارجية المرتبطة بها.» (PP ص 24).

من ثَمَّ فإن العالم الذى يصفه الشعراء ويصوره الرسامون...العالم... هذا العالم الذى فيه نعيش ونتحرك ويكون لنا وجودنا، محجوبٌ عنا بفعل ما لدى الفلاسفة من تحيّزات فكرية.

العلاج من التحيّزات الفكرية

لقد أدت التحيّزات الفكرية بالفلاسفة وعلماء النفس إلى الشك فى الحقائق المُعاشة... إلى إنكار الأمور التى نُقرُّ نحن البشر - من واقع تجربتنا - بأنها حقيقية،

وكذلك إلى إساءة توصيف تجاربنا المُعاشة. إذن فكيف يستطيع المرء إعانة غيره - بل إعانة نفسه - على قهر هذه التحيزات؟

لو كانت التحيزات مجرد أخطاء، أو مغالطات منطقية، لكانت مهمتنا من حيث المبدأ يسيرة، أو على الأقل واضحة صريحة: لأمكننا أن نشير إلى الخلل المنطقي، أو أن نوَفِّر أمثلة مضادة، أو أن نسعى إلى إقامة حجة تبرهن منطقياً على العكس. لكن إذا أخذنا التناظر بين التحيزات التي ننسبها إلى الفكر وتلك التي في الحياة اليومية على محمل الجد فيما نقصده من شؤون، فسنجد أن هذه الإجراءات المذكورة (الإشارة إلى الخلل المنطقي، أو توفير أمثلة مضادة، أو السعى إلى إقامة حجة تبرهن منطقياً على العكس) لا يُرجَّح أن تكون لها أى فعالية فى إقناع هذا الفيلسوف أو ذاك بالعدول عن القول بأمر من هذا القبيل، بأكثر ما يمكن أن تكون لها فى إقناع أحد العنصرين أو مُعَادَى السامية بتغيير رأيه، أو مدخن بالإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)! التحيزات هى «عاداتٌ ذهنية وانفعالية» (كما تقول ماري ميدجلي عن «الأكاذيب». Midgley 2004 ص 5). ومثل كل العادات المتأصلة، يصعب مخوُّها، فهى باعتبارها «هياكل تشكِّل تفكيرنا» (المصدر السابق عينه، ويُنظر Taylor 2005 ص 28)؛ تتسم بما يمكن أن يُوصف بأنه مسلكٌ «منحرف» تجاه البيئة والحجة المنطقية. هذا هو السبب فى حاجتنا إلى شىء ما من قبيل العلاج.

سارتر - فى وصفه للمُعَادَى للسامية - يُظهر الانحراف الذى فى تفكير شخص ما، كان أسير أحد التحيزات التى فى الحياة اليومية: «أخبرنى شخصٌ يرجع تزاملي به فى نفس الدفعة إلى أيام «الليسيه» [المدرسة الثانوية] أن اليهود «يُسبَّبون له الضيق» بسبب الآلاف من الأفعال الظالمة [من قبيل الآتى ك.م.]: «اجتاز أحد اليهود بنجاح امتحان «الأجريجاسيون» [التأهيل للتدريس] فى نفس السنة التى رسبت أنا فيها، ولا يمكن أن تجعلنى أصدِّق أن ذلك الشخص كان يفهم [شاعر اللاتينية] فرجيل بأفضل مما أفعل».» (AS ص 11-12). هذا الشخص - الذى سبق أن زامل سارتر - «كان مستجلاً برقم سبع وعشرين فى القائمة الرسمية [لمسابقة الأجريجاسيون]. اسمه كان مسبقاً فيها بستة وعشرين اسماً لمنافسين له، ومن بينهم نجح اثنا عشر ورسب أربعة عشر... وحتى إن كان هو الأفضل علمياً من بين من رسبوا... حتى إن أمكن أن تكون له - إذا

استبعد أحد الناجحين - فرصة النجاح، فلماذا كان يؤثر هو أن يستبعد اليهودي «فيل» لا «نورمان ماتيو» ولا «بريتون آرزيل» [غير اليهوديين]؟... [لكن. ك. م.] كان اليهودي هو الذي أنحى عليه [هذا الشخص] باللائمة لسلبه موقعه. (AS ص 12-13).

هل لنا أن نتوقع أن يقتنع معادى السامية بهذه الحجة، لكي يعدل عن استيائه من فيل؟ نكرر أن معادى السامية قد تقنعه الأدلة بأن اليهود أذكاء، لكن سيتضح أنه يقر بهذا لأنه يجعلهم أكثر خطورة. بل إنه يبيع له احتقار الذكاء لأنه يهودي: «الفرنسي الحق... ليس بحاجة إلى الذكاء». (AS ص 25)!! ما نحن مُجابهون به هو الالتواء!

فتجشنتان يوضح هذا - بشأن التحيزات الفكرية: ما يسميه أحيانا «المبادئ الثابتة» - على هذا النحو: «المبدأ الثابت يتم التعبير عنه على هيئة إصرار، وتستحيل زعزعته. لكن في الوقت نفسه فإن أى رأى عملى يمكن أن يُجعل متسقاً معه: بالطبع على نحو يكون فى بعض الأحوال أيسر مما يكون فى أحوال أخرى... هذه هى الكيفية التى بها يكون المبدأ الثابت غير قابل للتفنيد وبعيدا عن متناول المهاجمين». (CV ص 28).

وبدوره يُشهدنا مرلوبونتي على بيان عملى لهذا التوصيف، وهذا فى فقرة من [مؤلفه «فنونولوجيا الإدراك» الوارد فى ثبوت المصادر برمز] PP هى مثيرة للاهتمام من الناحية المنهجية؛ ففى إشارة مرلوبونتي إلى العلاقة الإدراكية التى لفت النظر إليها كل من هوسرل ورؤاد علم نفس الجشطت... تلك العلاقة التى بين «الشكل» و«الخلفية»، و«الشيء» و«اللاشئ»، ويمثلما فى إشارته إلى الآفاق الزمنية (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، والتى تظهر جميعها على أنها «هياكل للوعى غير قابلة للاختزال إلى الصفات التى تظهر فيها»: يقول مرلوبونتي مُعقِّبا إن «التجريبية ستظل على الدوام مبقية على وسيلة التعامل مع [تلك باعتبارها. ك. م.]... نتاج كيمياء ذهنية ما. سيرضى التجريبي بالإقرار بأن كل موضوع، يُقدَّم على خلفية ليست هى موضوعا، وبأن الحاضر يقع بين اثنين من آفاق الغياب: الماضى والمستقبل. ولكنه سيستطرد قائلا إن هذه الدلالات ثانوية... يجب أن يعيد [هو. ك. م.] بناء هذه الهياكل نظريا بالاستعانة بانطباعات تعبّر هذه الهياكل عما لها من علاقات فعلية». (PP ص 22-23).

إن حركة الفكر التى يعزوها مرلوبونتي هنا إلى هذا المفكر التجريبي أو ذاك، هى من السمات المتأصلة لدى من هو أسير تحيُّز ما. التجريبي يسعى بتفسيره إلى استبعاد

Explains away الظواهر الواضحة التناقض فيما بينها، مثلاً بإعادة تكوينها كمشتقات من بنود يقرّ هو بوجودها (انطباعات وما فيها من «تركيبات كيميائية»)، على الرغم من أن إعادة التركيب هذه، بالتأكيد يمكن القيام بها «بأسر في بعض الحالات منها في أخرى». وعلى نحو ما يلاحظ مرلوبونتي فإنه «على هذا الأساس تتمكن التجريبية من الاحتماء من أى تفنيد لها، فبما أن التجريبية لا تعترف بالتأمل كئيّة، فما من ظاهرة يمكن إيرادها كدليل حاسم ضدها». (PP ص 23).

إذن فكيف للمرء أن يخلص شخصا ما من عادة فى التفكير بلغ من ترسخها أنها تُهيكل على هذا النحو حتى استجاباته للبيئة والحجة، لكى تصير «غير قابلة للإدحاض، وأبعد من تناول المهاجمين»؟ لا يمكن أن توجد صيغة محددة للقيام بعلاج التحيزات الفكرية، ولا أى ضمان للنجاح. بالإضافة فلن يكون الجميع بصالحين كمرشحين لتلقى العلاج. إن شرطاً أساسياً لتقبّل أى من المفكرين العلاج، هو قابليته للتقلّل (Susceptibility to unease) (16) بشأن شكّه فى ما تكشف له تجربته عن حقيقته، أو إنكاره له. وأولئك الذين يمكن أن ندعوهم المتعصّبين (17) - أى الفلاسفة الذين هم - على حد قول فتجنشتاين - يعانون من «فقدان المشاكل» (18) (Z \$456) - ليسوا بهذه القابلية. لنا أن نقارنهم بأولئك المدخنين الذين لا يريدون الإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)... الذين يمضون بابتهاج غير منشغلين بالعواقب السلبية لعاداتهم على صحتهم وعلى صحة الآخرين. بل وقد يعتقد أمثال أولئك المفكرين أنها فضيلة أن يكون تفكيرهم مناقضاً لتجربة الحياة اليومية، على نحو ما يقول برتراند رسل فى هذا المقام: «إن مرمى الفلسفة هو أن تبدأ بشيء يبلغ من بساطته أنه لا يبدو جديراً بالذكر. وتنتهى بشيء يبلغ بسبب ما فيه من المفارقة، حدّاً يجعل من المستحيل على أحد تصديقه!» The point of philosophy is to start with something so simple as not to seem worth starting, and to end with something so paradoxical that no-one would believe it! (Russell 1956 ص 193). هم قد يعتدّون بالفنومولوجيا باعتبارها «تصاغر فى حضرة الحس المشترك، مثلما فعل تولستوى نحو الفلاحين» كما ذكر رسل عن فتجنشتاين اللاحق [فتجنشتاين فى أعماله الأخيرة] (Russell 1959 ص 214)،

ويُقصدون الوجودية - كما فعل عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفي شتروس - باعتبارها «ميتافيزيقا للبائعات بالدكاكين». (19) Métaphysique pour midinette.

ربما أمكننا التوصل إلى إحداث انشغالٍ وقلقٍ لمثل هذا المفكر: ما لم يمكننا فعل هذا فما من وسيلة لكي يقطع العلاج أى شوط، فما لم تكن الذبابة راغبة في الخروج من الزجاجاة التي احتُبست فيها؛ لا يجدى في شيء تبصيرها بمخرج الزجاجاة (ينظر PI§309)! وبسبب انحراف التفكير الموسومة به التحيزات الفكرية بالتحديد، فإن إمكانية سلوك نهج عقلائي خالص، يعتمد الإدحاض وسيلة للإقناع (بتقديم أمثلة مُناقضة وإبراز المُغالطات... إلخ)؛ لاقتلاع مفكر من موقفه الفلسفي المتزمت، هي إمكانية محتومٌ إخفاقها. هذا لا يستتبع بالضرورة كون تقديم حُجج غير مُجدٍ، ولدينا منها الكثير في كتابات الفنونولوجيين. وبالمثل لدينا منها الكثير في توصيفات التجربة، أكانت في نصوص سارتر الفلسفية أم في الروايات التي كتبها أم في تلك التي كتبها الآخرون. هذه الحجج والأمثلة المناقضة يمكن أن تكون لها قوة إقناع تراكمية، ليس لأن لها عمل المُدحضات (فعلى أية حال ما زال الفيلسوف يملك وسيلة للسعى بالتفسير إلى الاستبعاد)، بل لأنها تعين على إنشاء التقلقل الذي هو شرط أساسى لنجاح العلاج.

إلا أن العلاج السارترى يتوصل للتصدى للتفكير المنحرف حتى لدى الذبابة التي تجاهد يائسة للإفلات من لزجاجة التي احتُبست فيها. مثل المحلل النفسي، يقوم المُعالج الفنونولوجي بعمله مُواجهًا بمقاومة، حتى من المريض الذى الذى لديه رغبة أصيلة في أن يُشفى. هذا لأن في جذر التحيز الفكرى صورة: للعين كعدسة، وللبدن كآلة، وللذاكرة كمخزن (أو كقرص إلكترونى مُدمج، بلغة يومنا هذا!)، وللدوافع كمهاميز أو مناخس (كالتى تُستحث بها الماشية) مُصغرة... إلخ. بلغة سارتر أن تفكير الواحد من الناس «يتبلور» حول هذه الصورة، والتي لها منذئذٍ فعل سحرٍ ما، لا يقاوم! طالما ظل الفيلسوف يفترض أن فى هذه الصورة تركيزا للكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، فإن لها فعل مغناطيسٍ مخبئاً يُلوى خطوط التفكير المستقيمة. وحملُ المرء على الإقرار بوجود الصورة فى الصميم من تفكيره، هو من أولى المراحل المهمة فى اقتلاع أى تحيز، وكذلك إتاحة صورة بديلة يمكن أن تتبلور حولها طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء. إن قيمة هذا ليست فى كون الصورة البديلة صادقة، بل فى كونها بديلة. والإقرار بوجود

طريقة مختلفة في النظر إلى الأشياء، هو استباق إلى الإفلات من ريق الصورة السابقة.

لقد رصدنا في المقدمة عددا من ملامح أسلوبية لكتابة سارتر قد تؤدي إلى اتهامه بالتعمية: هو يعبر عن نفسه على نحو فيه مفارقة، ويلعب بالكلمات، وله ميل مَرَضِيٌّ بعض الشيء إلى استخدام اللغة السلبية الوقع. وأحيانا تكون تصريحاته مستثارة بانفعال، ويزداد فيها تماديا. وقد سلف أن أدليت بما أفترضه من أن المفارقة ليست إلا محتومة، باعتبار صعوبات التعبير عن العلاقات الداخلية. وفي رأي أن الملامح الأسلوبية الأخرى لكتابة سارتر (بل وربما المفارقات)، ينبغي في أغلب الأحوال أن تُرى على ضوء جهوده للقيام بهذه المهام العلاجية.

من ثم فإن أعظم جدوى للصورة التي وضعها فتجنشتاين للتفكير كـ «مجر عمليات بالعلامات» Operating with signs، هي في إعادة توجيه تفكيرنا عن التفكير؛ بعيدا عن الصورة السائدة التي وفقا لها يكون التفكير مصاحبا داخليا مخبوءا للكلمات (20). وعلى نحو مماثل فإن كثيرا مما يتماهى فيه سارتر (والذي فيه نشهد على بعض من أقواله ذات الوقع الأشد سلبية) هو مما يستهدف به تحقيق إعادة بلورة مماثلة، وما يعقبها من إعادة بلورة للمعنى. على سبيل المثال فإن دعواه الخلافة بأن «العالم إنساني»، مستهدف بها التوجه بنا بعيدا عن الصورة التي وفقا لها يكون ما هو حقيقي هو ما قد تتحقق كينونته باستقلال عن الأدميين. ومُجَاهرة سارتر بأن «بدني في امتداده، مرتبط بالعالم Co-BN extensive with the world» (ص 318) تأتي بثقل مضاد، في مواجهة الصورة التي وفقا لها لا يعدو البدن كونه موضوعا ماديا زائدا في وسط [سائر الموضوعات الموجودة في] العالم. وعندما يتقدم سارتر بدعواه - المُتَمَادِي فيها والسلبية الوقع معا - بأنه بمجيء شخص آخر «قد ظهر فجأة موضوع سَلْبِي العالم» (BN ص 255)، فإن المقصود بهذا هو نقل تفكيرنا بعيدا عن فكرة كون ما نراه - عندما نرى إنسانا آخر - لا يتعدى شيئا ماديا يتحرك.

أما بشأن ما يقتره سارتر من «لعب بالكلمات»، فبالرغم من أن روح الدعابة لدى سارتر قلما تلقى تقديرا؛ فيبدو لي أنه مرارا يلعب ويتلاعب ويستمتع، بالمعنى الحرفي لهذه الكلمات؛ بالتأكيد أن كثيرا من صوره المُتَمَادِي فيها والسلبية الوقع مسلية. وبالمثل فإزاء دعواه المنطوية على المفارقة - من قيل أن «الإنسان هو الموجود الذي هو ما

ليس هو، وليس هو ما هو» (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) - يمكن جدا أن يكون أول رد فعل للمرء هو الضحك. كثيرا ما لوحظ أن الدعابة يمكن أن تكون من الأشد قوة بكثير، بين مشارط طاقم العلاج (21)، ولنا أن نشهد دعابة سارتر على ضوء ما يقترحه هو نفسه من قيام اللعب والمزاح كقوى معارضة لما يسميه «روح الجدّة» Esprit de sérieux [في الأصل الفرنسي لمؤلفه «الوجود والعدم»]: هذا الروح الذي هو «الإقصاء للواقع الإنساني، لصالح العالم». (BN ص 580). إن روح الجدّة، حيث الإنسان «يعتدّ بنفسه كموضوع»، وحيث على وجه الخصوص يرى القيم على أنها مسطورة في العالم باستقلالٍ عن خياراته هو نفسه الحرة... هذا الروح هو من بين مظاهر المُخادعة (22). واللعب يُناهض هذا الروح، لأن اللعب «يطلق العنان للذاتية»: هو يتيح إمكانات مفتوحة، ويصوغ قواعده هو نفسه بنفسه (BN ص 580-581). وللمرء أن يدرك التحيزات الفكرية الواسعة الانتشار الجارى بحثها في هذا المقام، على أنها توفّر نماذج لهذا الروح ذاته. وسارتر يستخدم السخرية Irony والوصف الهزلي Caricature لإغراء المفكر «الجاد» بالسخرية من نفسه - مثلما يفعل عندما يسمّ مفهوم برجسون لوجود الماضى بأنه «يجعل له حضوراً كحضور الأله الحامى للدار» Preserving for it the presence of a household god (BN ص 109-110)، كما يستخدم نفس السخرية والوصف الهزلي؛ للشروع في الاحتفال بأفاق جديدة للإمكانية، على نحو ما كان عند استخدامه تعبيراته المُتمادى فيها ومفارقاته.

من ثمّ فعندما نقرأ نحن الفلاسفة سارتر، لا نسألن أنفسنا طيلة الوقت: «ما هى حججه لمساندة هذا الرأى؟ ما هى حججه ضد أولئك الذين يتقدمهم؟» فكثيرٌ مما يقوم به لا يتسق مع هذا النمط. من حيث إن سارتر قد أصاب في التوصيف الفنونولوجى، فإنه ليس بحاجة إلى حُجة. وأما بشأن من يتقدمهم سارتر، فسيظل الأمر في مفهومه متعلقا بـ«ما الذى (أى أى تحييز) يقف عقبة أمام إقرار هذا المفكر بما يقر كإنسان بأنه صحيح، وكيف يمكن أن نعيّنه على التغلب على هذا التحييز؟» وأنا على تمام العلم بأن هذا خليق بالإيحاء إلى البعض بأن العلاج السارترى لاعتقائى، بِمثل علمى بأنهم قد يرون في هذا مبررا لتقوية الاقتناع بأن الفنونولوجيا ليست فلسفة بالمعنى الصحيح. يوجد نوع من «التحييز القبلى» Meta-prejudice يصر على أن أى شىء ليس رأيا هو مجرد زعم، وعلى

أن «المُنَاشِدات» Appeals... مُنَاشِدات الذهن و مُنَاشِدات القلب (أو مُنَاشِدات الفكر و مُنَاشِدات الإرادة. يُنظر لفتجشتاين CV ص 17) هي - بالتبادل فيما بينها - مستبعدة لمجالات الإقناع ومستنفدة لها (ما لم نشمّل الإكراه، مثلما فى تصوير مارنى وارنوك لسارتر على أنه «يسوق قُرَاءَه قسرا صوب تقبل رؤية بعينها للعالم»: Warnock 1965 ص 10)، وأن «مُنَاشِدات الذهن» وحدها هى العقلانية أو المعقولة (23). وعلى هذا فربما يُسهّم هذا الكتاب ككل، فى جهود التطهّر من هذا الشيطان الفلسفى بالتحديد.

بندٌ ختامى: قد يُظنُّ أن فى إيراد ذكر العلاج، الافتراض سلفاً أن التحيّزات الفكرية هى كَلِيَّةٌ مشاكل لا يعانى منها سوى أفراد. لكن تماماً مثلما توجد مجتمعاتٌ هى بأكملها عنصرية أو معادية للسامية، فكذلك التحيّزات الفكرية التى عيّنها الفنونولوجيون (وربما مثلها التحيّز القبلى الذى سلف توّاً تصويره أعلاه) هى متأصلة فى المجتمع الغربى المُوجّه صوب التكنولوجيا والمُقَدَّس للعلم. بل إن أنماط التفكير هذه قد توصف بأنها من أعراض نفس تلك «الأزمة» فى الثقافة الأوروبية، التى أطلقت تطوير هوسرل للمنهج الفنونولوجى. بالتأكيد أن سارتر فى المراحل اللاحقة من فكره اكتسب حساسية بالكيفيات التى يمكن بها للهياكل الاجتماعية أن تجعل الأصالة (بمعنى التحرر من المخادعة [خاصة]) أشد صعوبة. وعلى نحو ما جاء على لسان إحدى شخصيات سيمون دى بوفوار (فى روايتها Les Mandarins [والتي يمكن ترجمة عنوانها - المستوحى من اسم طبقة كبار الموظفين فى الصين الإمبراطورية - بـ «صفوة القوم»]) ونعني «ديوبروي» Dubreuilh ذا الملامح السارترية، فإنه «فى مكان مقوَّس، يصعب جرُّ خطٍ مستقيم». (حسبما اقتطف أنتونى مانسر من رواية بوفوار، فى مؤلفه الوارد فى ثبّت المصادر برمز Manser ص 139). لكن طالما فكَّر المرء فى المجتمع والأفراد على أن العلاقة التى بينهما، هى الأخرى علاقة داخلية وليست علاقة خارجية؛ فإن مهام مكافحة التحيّزات التى لدى الأفراد ليست مستقلة عن تلك المتطلّبة بشأن هياكل مجتمعهم.

سارتر يسلط الضوء على أنماط فى التفكير واسعة الانتشار، مما اخترت له أنا وصف «التحيّزات لصالح العلاقات الخارجية» و«التى لصالح الوجود» و«التى لصالح المعرفة». وهى أنماط تشكّل عقبات بالغة أمام التوصيفات والاستنباطات للمعانى الجوهرية، والتى هى المهام للمحورية للفنونولوجيا (علم الظواهر). وسنرى تأثير هذه

التحيزات بمظاهر متعددة وفي كمّ متنوّع من المجالات، عبر سائر هذا الكتاب حتى آخره. في الفصل التالي سننظر في الوعي، الذي هو معاً الأداة الأساسية للفنومولوجيا وأحد موضوعات بحثها الأوليّة. وكما سنرى فإن التحيزات الفكرية التي ركّزنا عليها في هذا الفصل من الكتاب، تُمثّل خطراً على التوصيف الصائب للوعي، وسينبغي على سارتر أن يستخدم جميع الأساليب العلاجية المتاحة له؛ لكي يتغلب على هذه التحيزات.

هوامش الفصل الثاني :

- 1 - لا ترد هذه الكلمة في مؤلف سارتر «الوجود والعدم» (BN سوى ثلاث مرات بالتحديد: في ص 40 من المقدمة (xl) وفي ص 77 وفي ص 242. ويستخدم سارتر كلمة «غير منحاز» [Unprejudiced في الترجمة الإنجليزية] في الصفحة الثالثة من مؤلفه «الخيال» (الوارد في ثبت المصادر برمز I).
- 2 - على سبيل المثال في BN ص 113 و 249 و 534. ويُنظر كذلك I ص 46، و EH ص 51.
- 3 - هذه استعصاء يمكن أن ندركه باعتباره ناجماً عما يُتخذ من مسلك تجاه البيئة، وهو مسلك كامن في صميم المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). والرابط بين المخادعة والتحيز هو مما يقوم به سارتر نفسه، على الأقل عندما يتعرض للتحيزات التي في الحياة اليومية. يُنظر تحليله للدافع الصيت لمعاداة السامية (AS)، وبالمثل تحليل جوردون (Gordon 1995) للعنصرية المضادة للسود، وتحليل سيمون دي بوفوار لما نسميه اليوم «التعصب للنوع Sexism [بمعنى الفئة الجنسية Gender من ذكورة أو أنوثة]» في «مؤلفها «الجنس الثاني»، (الوارد في ثبت المصادر برمز SS).
- 4 - يرد هذا المفهوم كذلك لدى فتنشتاين. وحتى إن رصدنا -من باب الدقة - أن التعبير نفسه لا يرد بالنص إلا قليلاً (على سبيل المثال فإن في PI ص 212 الشاهد الوحيد على استخدام هذا التعبير)، فإن المفهوم يتجلى ببالغ الوضوح.
- 5 - هذا على أية حال هو النحو المعتاد أن يفهم به هيوم متى قرئت أعماله.
- 6 - ليس معنى هذا أنه من المستحيل أن يكون علم نفس متجذر في الفنونولوجيا، «أميناً» وعلمياً في الوقت ذاته (يُنظر PP ص 8 من المقدمة أو xliii). بل إنه بهذا المعنى ليس بالضرورة أن يتمسك العلم بوجهة نظر علمية. وإلى حد ما يُمثل عالم نفس الأعصاب Neuropsychologist ألكساندر لوريا رؤية ممكنة لمثل هذا العلم، وهذا في مؤلفات له من قبيل «الرجل ذو العالم المُشْتَت» The Man with a Shattered World [في الأصل الإنجليزي] الصادر في سنة 1987. وكذلك ولكن في وقت أقرب إلينا، عالم الأعصاب Neurologist الدكتور أوليفر ساكس؛ صاحب المؤلفات التي من قبيل «الرجل الذي ظن أمراته بُعْة» The Man Who Mistook His Wife for a Hat [في الأصل الإنجليزي]. من ثم فإن الفنونولوجيا ليست مضادة للعلم، بل إنها مناهضة لتعدي العلم على أراضٍ أجنبية بهدف الهيمنة عليها، كما أنها مُناهضة لعلوم يُزَيَّف في توصيفاته ما يدعى أنه يفسره.
- 7 - هذا هو جوهر الشعار الدافع الصيت الذي رفعه فيلسوف هارفارد، ويلارد فان أورمان كواين؛ قالاً إن «الوجود هو اكتساب قيمة متغير متعلق [بغيره]». (Quine «To be is to be the value of a bound variable» (1963).
- 8 - لنا في هذا المقام أن نُكرِّر أن هذا ربما لا يستبعد إمكانية رصد منطقي متجذر في الفنونولوجيا.
- 9 - هنا قد يتعرف المعجبون بفكر جاك دريدا على بعض التشابهات بين ما يسميه هو «ميتافيزيقا الحضور» The metaphysics of presence وهذا التحيز، وربما كذلك بين التحيز لصالح العلاقات الخارجية وملاحظات دريدا على المتضادات الثنائية Binary opposites.
- 10 - بما أنه ليس للموجودات في ذاتها سوى علاقات خارجية، وأنها لا تحوي شيئاً لا وجود له (لا إمكانيات ولا احتماليات ولا ثغرات، ولا افتقارات أو ضروباً من الغياب، ولا قيماً أو أتي إحالة إلى ما يتجاوز الحاضر)، فإن لنا أن نوجز كلا من التحيز لصالح العلاقات الخارجية والتحيز لصالح الوجود، باعتبارهما تحيزاً لصالح ما هو في ذاته ضد ما هو لذاته.
- 11 - لكان ملوبوتس تائقاً إلى أن يضيف «التحيز لصالح المُصاغ له إدراك، ضد ما هو سالف الإدراك» The prejudice in favour of the conceptualized over the pre-conceptual (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).
- 12 - لا بد من تحذير القراء من أن مفردة «بيّنة» Evidence عندما يستخدمها الفنونولوجيون، قد لا يقصد بها - في بعض الأحيان - المعنى الذي نبحثه هنا، وهو «امتلاك البيّنة على شيء ما» أو «المُصادقة/ اللامُصادقة» Validation and invalidation، بل معنى «كأن شيء ما يُبَيَّن» أي [كونه] أكيداً. هنا يوجد بلا شك خطر الخلط [بين المعاني]. تُنظر على الأخص الفقرة الختامية للقسم الثالث من مؤلف سارتر «الوجود والعدم» (BN (III).

- 13 - يُنظر ما ورد في الفصل الأول (من هذا الكتاب) من ملاحظات على كلمة «افتراض».
- 14 - يُنظر لنا (كاثرين موريس) مؤلفنا المُشار إليه (في ثبوت المصادر) برمز K. J. Morris 1998.
- 15 - كثيرا ما تُستخدم في الإنجليزية - للتعبير عن مصطلحات أخرى يستخدمها الفنونولوجيون - تعبيرات تحتوي على كلمة «المُعاش» Lived. التعبير الذي استخدمه هوسرل، [في الألمانية] كثيرا ما يُقابل في الإنجليزية بتعبير The lived world «العالم المُعاش». كذلك ترد على القارئ [بالإنجليزية] تعبيرات من قبيل «المكان المُعاش» Lived space و«الزمان المُعاش» Lived time. ويدلّ على أن هذا ما يتعلق بمعنى مختلف لكلمة «مُعاش»: ليس ما في الأمر أن هذا أو ذاك يوصف بأنه مُعاش، كتنقيض لكونه معروفاً، بل إن الحديث عن العالم المُعاش أو عن المكان المُعاش أو عن الزمان المُعاش، هو الحديث عن العالم والمكان والزمان على نحو ما تجري تجربته، لا على نحو ما تدركه وجهات النظر العلمية. أنا شخصياً [كاثرين موريس] يغلب على استخدام كلمة «الحياة» Life بدلا من كلمة «المُعاش» Lived لهذا السبب، على سبيل المثال «عالم الحياة» Life-world [بدلاً من «العالم المُعاش» Lived world]. لكن «البدن لذاته» هو مُعاش بالمعنى المضاد لمعنى «معروف»، ومن ثمّ أبقى على تعبير «البدن المُعاش» Lived body.
- 16 - استخدمت المؤلفة في هذا الموضع واحداً من أفعال اللغة الإنجليزية، لم يعد يُستخدم في هذه اللغة، ولا هو يرد في معاجمها المحدثة. وهو To unease الذي اخترنا له الفعل «يتقلقل»، كُمقابل باللغة العربية في متنا هذا. والجملته بكاملها هي: A prerequisite for a thinker's accessibility to therapy will be a susceptibility to unease in the face of his doubt...etc. ويذكر قاموس أوكسفورد (الأقصر) للغة الإنجليزية Shorter Oxford English Dictionary في الطبعة الثالثة (والمُنقحة) سنة 1956 (ص 2296) أن أقرب استخدام للفعل في نصوص اللغة الإنجليزية المعتمدة، لم يتعد زمنه سنة 11515 أ.ع.ب.
- 17 - على نحو ما بالمعنى الذي يقصده ريتشارد مرفين هير (Hare 1963) على الأخص في الفصل التاسع).
- 18 - يُنظر قول مرلوبونتي عن التجريبية إنها «يمكن دائماً أن تحتج بأنها «تفهم» (PP ص 23).
- 19 - حسب المقتطف الوارد لدى Moi 1990 ص 28.
- 20 - يُنظر Baker 2004 الفصل الثامن.
- 21 - هذا بند يقرّ به بجلاء فلاسفة من قبيل نيتشه وفتجنشتاين، وإن قلما جعل موضوعاً لبحث. وكتاب كاثلين هيجنز الذي خصصته لكتاب نيتشه «العلم المرح» The Gay Science - جاعلة عنوان كتابها هي «الارتياح المُضحك» Comic Relief - يتخذ مقدمته المنطقية من شيء من هذا القبيل. وقد اشتهر ما قاله فتجنشتاين يوماً عن إمكان المرء تأليف كتاب فلسفي بأكمله لا يكون قوامه سوى النكات الهزلية، وبالفعل ففى كتابه «الأبحاث الفلسفية» (PI) في ثبوت المصادر) الكثير من النكات التي قلما تفهم على أنها كذلك.
- 22 - أفاد عدد من الشراح (ربما تجيء في مقدمتهم لندا بل: Bell 1989 الفصل الخامس) من التناقض بين اللعب والجدية، عند بحث ملاحظات سارتر على الأخلاق. وما أحاول أنا [كاثرين موريس] أن أوحى به هنا، هو أننا نرى هذا التناقض كمؤدّد لدور رئيسي في النسيج العلاجي الذي في منهج سارتر الفلسفي.
- 23 - قامت كورا دياموند (Diamond 1991) بالأخص في الفصل الحادي عشر) بالكثير لمكافحة هذا التحيز القَبلي بالتحديد.

الفصل الثالث

الوعى

ما هو الوعى؟ قد نشعر بأننا كنا نعرف الإجابة على هذا السؤال قبل أن نطرحه على أنفسنا. أما الآن، وقد طرحنا السؤال وأصبح علينا أن ندلى ببيان عن الوعى؛ فإننا لا نعود نعرف الإجابة (1). قد يبدو لنا الوعى شيئا غامضا يتعذر وصفه. فى هذه الحالة قد يجدى أن نذكر أنفسنا بكيفية تناولنا له فى أحاديثنا... باستخداماتنا المعتادة لكلمتى «الوعى» و«الواعى»، وحتى إن بدا فى هذا ما يذكرنا بالحياة اليومية العادية.

فى استقصائنا التمهيدى، سيكون التركيز على الفعل: «يعى»، وبالتالي على الصفة المشتقة منه: «واع»، بأكثر منه على الاسم: «وَعَى». ولهذا جدوى «علاجية»! هناك الكثير من التحيزات الفكرية الخليفة بالتداخل مع فهمنا الصائب للوعى. جانب من السبب فيما يغلب علينا من التفكير فى الوعى كشيء غامض يتعذر وصفه، هو بالتأكيد أنه يغلب علينا أن نفكر فيه - فى المقام الأول - باعتباره شيئا. لكن التركيز على الفعل بدلا منه على الاسم... السؤال عن «ما الذى يعنيه كَوْن المرء واعيا؟» أو «ما الذى يعنيه كَوْن المرء واعيا بشيء؟» بدلا من «ما هو الوعى؟»، قد يحول دون الإغراء بالتفكير فى الوعى كأنه شيء... دون الإغراء بـ«جعله ماديا»، وفقا للمصطلح الفلسفى (2). وعندما يقول سارتر - كما يفعل أحيانا - إن الوعى لا شيء، فإن جانباً مما يعنيه لا يزيد عن هذا: إن الوعى ليس شيئا... ليس شيئا ما.

إن أبرز المعالم فى هذه الساحة، هى إمكان كون الفعل: «يعى»، فعلا لازما أو فعلا متعديا. أى أن بإمكاننا إما ذكر «كَوْن المرء واعيا» (فى مقابل كونه لا واعيا)، وإما ذكر «كَوْن المرء يعى هذا أو ذاك» أو «كون المرء يعى أن هذا هو الذى يقع، أو ذاك» (فى مقابل كونه غير واع). عندما يكون الفعل لازما، ويكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «اللاواعى»، فإنه يعنى - بصفة عامة - شيئا ما من قبيل: «يكون مستيقظا» أو «لم يعد فى غيبوبة»...

إلخ. («هل المريض يعي الآن؟»، بمعنى «هل استرد وعيه؟»). وعندما يستخدم الفعل فى صيغة الفعل المتعدى (ذكر «كون المرء يعي هذا أو ذاك»)، أى عندما يكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «غير الواعى»، فكثيرا ما يشير إلى شيء ما من قبيل «قدرة المرء على أن يكون واعيا»، مثلما فى قولنا إن «البشر واعون» بمعنى أن «لديهم القدرة على أن يكونوا واعين به...» أو كذلك واعين أن [أو بأن]، أو عندما نقول: «هل الأسماك واعية؟» متسائلين عن إمكان كون الأسماك واعية به...، أو واعية أن! هذا استخدام له بوجه خاص أهميته متى تعلق الأمر بفهم سارتر: فوفقا له يكون السؤال الواجب طرحه عن أى شيء - الأساسى بأكثر من أى من غيره من الأسئلة - هو بالتحديد عما إذا كان ذلك المتسأل عنه واعيا (بهذا المعنى) أم لا. وهذا رغم أنه - للغرابة إلى حد ما - لا يطرح هذا السؤال عن الأسماك، بل ولا عن أى كائن آخر غير بشرى. التقسيم الأنطولوجى [أى بناء على علم الوجود: الأنطولوجيا] لديه هو إلى كائنات واعية، هى - نموذجيا - البشر، الذين يطلق على كل منهم صفة «الكائن لذاته»، والكائنات غير الواعية، والتي يطلق على كل منها صفة «الكائن فى ذاته». والأخيرة هى - بصفة عامة - الموائد والمحابر والمجلدات، وسائر متعلقات المثقف الباريسى فى منتصف القرن العشرين. أما الحيوانات فليس واضحا أين يجب تحديد موضع لها.

فى استخدام اللغة الإنجليزية للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدية «يعي»: يمكن للمرء أن يعي شيئا ما To be conscious of، أو يعي أن To be conscious that. لكن اللغة الفرنسية لا تبيح هذا الاستخدام الأخير... لا تبيح التعبير بـ Conscient que (يعي أن) فى مقابل Conscient de أو Avoir conscience de، اللذين تبيحهما. وكثير مما يجرى التعبير عنه فى الإنجليزية بـ Conscious that، يتم التعبير عنه فى الفرنسية بـ Conscient du fait que [حرفيا: «يكون لديه وعى بكون (كذا هو...)»]. إلا أن سارتر لا يشغل نفسه به الوعى بكون كذا هو كذا... لا يشغل نفسه بهذا الاستخدام الأخير، الذى فى اللغة الفرنسية، بل إن تركيزه هو بأكمله على «الوعى بـ Conscient de، أى الأول من استخدامات اللغة الإنجليزية للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدية، على نحو ما ورد فى بداية هذه الفقرة [Conscious of]... تركيز سارتر، هو على الوعى بالموضوعات؛ ويصفاتها: بالمرئى... يبرودتها اللزجة، ويبير؛ ويأنه لا يستدعى - كرد

فعل على مسلكه - سوى لكمة على أنفه! وتأکید سارتر أن كل وعي هو وعي بشيء ما، يضيف مزيداً من التفصيل إلى دعواه بأن الوعي لا شيء... هو ليس شيئاً، بل إنه صلة... صلة بين ذات وموضوع، وإن كان بعض الحذر مطلوباً هنا: فالذات لا هي الأنا المتعالي Transcendental ego مثلما لدى هوسرل، ولا هي الذهن اللامادي Immaterial mind مثلما لدى ديكرت؛ بل هي بدن/ ذات Body-subject (ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). والموضوع لا هو تمثّل في الوعي، ولا هو شيء مادي منعزل، بل هو كتيّة ذات دلالة؛ داخل مجال الإدراك وللعمل (ينظر أدناه، والفصل السادس من هذا الكتاب).

إن عبارة «كون المرء واعياً بشيء ما» تبدو مبهمّة! علينا بالأحرى التفكير فيها باعتبارها تعميمية Generic. سماع تغريد طائر، ورؤية نبات الفطر [«عيش الغراب»]، والغضب من بيير، والخوف من الفاقة، وتخيل ملمس ما، وتذكّر المرء هفوة ارتكبتها، وغير هذا وذاك: إنما هي كلها كميّات للوعي بشيء ما. وكل منها له خصوصياته، وله كذلك ماهيته؛ الجاهزة للبحث الفنونولوجي فيها. وكثير مما يقوله سارتر في مقدمته لمؤلفه «الوجود والعدم»، يكون فهمه أيسر، إذا جعل في سياق الإدراك: رؤية شيء ما... سماع شيء ما... إلخ. وأنا - في الأغلب الأعم - سأركز على هذه المواصفة (3).

عند هذا الحد، ظل تركيز مهمتنا الاستطلاعية على موضوعات أخرى غير الوعي. لكن سارتر يضيف إلى تأكيده أن الوعي وعي بشيء ما، دعواه بأن كل وعي هو وعي بذاته. هذا التعبير الاستثنائي إلى حد ما، يتم نقله إلى اللغة الإنجليزية بكلمتي «الوعي بالذات» Self-consciousness. إلا أن تعبير سارتر، لا تكاد تكون له صلة بالاستخدام الإنجليزي العادي لتعبير «الوعي بالذات»، الذي يعنى - في معظم الأحوال - شيئاً ما من قبيل «الحرّج الذي يستشعره أولئك القلقون بشأن آراء الآخرين في سمات طابعهم أو فكرهم»، وقد نضيف: «أو في ملابسهم أو مرأى أبدانهم (مظهرهم الخارجى بصفة عامة) أو براعتهم في الألعاب الرياضية... إلخ.» (Ryle 1949 ص 156). ورغم أن انتباه سارتر إلى هذا البعد للخبرة الإنسانية، انتباه ثاقب (فنجده يصف هذا بأنه انتباه المرء إلى نفسه كشيء في أنظار الآخرين، وكذلك يفرد له موقعا مركزيا في تحليلاته لما يدعوه «الوجود للآخرين»، وتحليلاته للبدن أيضاً)، فإنه ليس على الإطلاق ما يعنيه

عندما يقول إن كل وعى هو وعى بذاته. وأكاد أظن أن نقل هذا - إلى اللغة الإنجليزية - بكلمتى «الوعى بالذات» [Self-consciousness] يمثل مصدرا لشيء من سوء الفهم. بالآخرى تكون الدعوى بأن كل وعى هو وعى بذاته، هى الدعوى بأن كون المرء واعيا بلزوجة المربى - على سبيل المثال - هو كونه فى الوقت نفسه واعيا بكونه واعيا بلزوجة المربى؛ وإن لا تكاد هذه الدعوى تفسر نفسها بنفسها.

فى ما يلى من سائر هذا الفصل، سنتظر بإيجاز فى التمييز بين «الوجود فى ذاته» و«الوجود لذاته»، ثم بمزيد من التفصيل فى دلالات الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشيء ما. وختاماً فى الدعوى البالغة الصعوبة، بأن كل وعى هو وعى بذاته.

الوجود فى ذاته، والوجود لذاته

وفقاً لسارتر، فإن للوعى موقعا مركزيا فى الواقع الإنسانى؛ ليس لأن البشر بالضرورة واعون، بل لأن استكشافا تاما للوعى يستتبع استكشافات أخرى فى الوعى... استكشاف ذاته، واستكشاف موضوعاته، واستكشاف مواصفاته، مما ستكون نتيجته فى النهاية وصفا من جميع الزوايا، لوجود البشر من حيث ما دعاه هيدجر «الوجود فى العالم»... من حيث إنهم ذوات متجسدة منظمرة فى عالم ذاتى التفاعل، قوامه موضوعات ذات دلالة... موضوعات مفعمة بالقيم. هذا يعين على تفسير السبب فى استخدام سارتر أحيانا لكلمتى «الوعى» و«الواقع الإنسانى» على نحو تتبادل فيه الكلمتان دلاليتهما وموقعيهما فى السياق، والسبب فى ما يلوح أحيانا من كون المصطلح التخصصى «الوجود لذاته» يشير بدقة إلى الوعى، وما يلوح أحيانا أخرى من إشارة نفس المصطلح إلى الإنسان بصفة عامة.

لماذا - بخلاف السابقة التاريخية المتمثلة فى هيجل - نجد سارتر يتقنى هذين المصطلحين بالتحديد: «الوجود لذاته»، و«الوجود فى ذاته»؟ إن نفس كون كل وعى وعياً بشيء، هو أحد خيوط الاسترشاد داخل بيت التيه هذا (4). سارتر يُبَوِّنُ بأن الوجود فى ذاته هو فى ذاته، أما الوجود لذاته فلا (BN ص 41-42 من المقدمة أو xli-xlii). من كون الوعى [وعياً] بشيء، يمكن أن نستدل أن الوعى لا هو شيء Thing ولا هو محتو Container: «الوعى ليس له «داخل»» «Consciousness has no «inside»». ليس هو إلا هذا الموجود متجاوزاً ذاته. (IFI ص 5). من حيث إن الوعى هو علاقة بين ذات

وموضوع، فليس في إمكانه الوجود بلا موضوع، بأكثر مما يكون للعلاقة التي تصفها عبارة «فلان أطول من ...» إمكان الوجود دون أن تُستكمل العبارة. أحيانا يصف سارتر الوعي بأنه «افتقار مستديم» Perpetual lack. وعلى العكس تكون الموجودات في ذاتها «كاملة في ذاتها»: هي لا تفتقر إلى شيء. وحتى إن وصفنا الأشياء المادية أحيانا بأنها «تفتقر» إلى شيء ما أو «ينقصها» شيء ما، أو كانت لنا خبرات بها باعتبارها على هذا النحو، كأن نقول مثلا إن «القمر ناقص بمقدار الربع»، أو إن «هذا الكرسي تنقصه إحدى القوائم»، فإن هذه الأوصاف والتجارب هي دائما متعلقة بمشروعات الموجودات الواعية وبأهدافها (BN القسم الأول، ص 1).

القصدية

إن الدعوى بأن كل وعي هو وعي بشيء ما، هي الدعوى بأن كل وعي هو «قصدى» Intentional، وهو مصطلح فني أخذه سارتر عن هوسرل (5). ولغة سارتر في مقاله الوجيز والناض بالحيوية «القصدية»: فكرة أساسية في فنومولوجيا هوسرل [IFI] في ثبوت المصادر] تكشف عن نفس الحماس الذي أثارته في سارتر فكرة القيام بالفلسفة بدءا من شراب المشمش، عند أول لقاء له بالفنومولوجيا (علم الظواهر). هذا المقال القصير - بمثابة بحث موضوع «القصدية» في مقدمة مؤلف سارتر «الوجود والعدم» - يركز صراحة على ما يمكن إضافته على القصدية من دلالات مُناهضة للمثالية، وبالتالي لفكر هوسرل. وسنتظر أدناه في حُجج سارتر بهذا الشأن. إلا أن كثيرا مما وجدته الفنومولوجيون الفرنسيون بهذه الجاذبية لدى هوسرل، مكنه ما أتاحه لهم من تعبيرات يصفون بها موضوعات الوعي - من قبيل «مُكعب النرد» - والتي كان مصدرها رُؤاد علم نفس الجشطالت.

القصدية وموضوعاتها

بالإضافة إلى «القصدية» يستمد سارتر من هوسرل طائفة من المصطلحات ذات الصلة: «الافتراض» To posit و«الموضعي» Positional و«مؤسّس» Thetic. كذلك يمكن التعبير عن الدعوى بأن كل وعي هو وعي بشيء ما، بالقول إن كل وعي «يفترض» موضوعا، أو إن كل وعي هو وعي «موضعي» بموضوع ما، و«مؤسّس» له على نحو مُماثل (6). هذا وإن محاولة الاستباق إلى تفسير هذه المصطلحات قد تجتَرّ

كلماتٍ من قبيل «الانتباه» Attention أو «التركيز» Focus، لكن الكلمات التي من هذا القبيل محدودة الجدوى: فهي أولاً لا تقيم وزناً لمسألة ما إذا كان افتراضُ موضوع، يستتبع إنشاء مفهوم Conceptualization، وثانياً قد تُغري بصورةً مضلّة لموضوع الوعي كموضوع معزول.

«قبل المفهومى، فى مواجهة المفهومى»: البعض - ومن بينهم مرلوبونتى - قد علّقوا أهمية كبرى على التمييز بين ما هو «قبل مفهومى» Pre-conceptual - وما هو «مفهومى» Conceptual. ومفهوم الانتباه أو التركيز، لا يعدو عدم إقامة وزنٍ لهذا التمييز (7). هل انتباهى إلى قطتى الرقطاء التى على الوسادة هو تطبيقى لمفهوم «القطعة الرقطاء» على موضوع إدراكى؟ هل أنا - بتعبير هيربرت فنجاريت - «أعرب» لنفسى عن هذا الملمح للعالم؟ إن الإعراب هو ممارسة مهارة مكتسبة هى «مُقولبة» Modeled على فعل هذا، حتى وإن لم نستتبع بالفعل قولى أو تدوينى شيئاً (Fingarette 1969 ص 38-39). وقد يذكر فلاسفة آخرون «الإعراب» باعتباره «ممارسة قدرات إدراكية» Exercising conceptual capacities. ويذهب مرلوبونتى إلى أن انتباهنا الإدراكى الأشدّ أساسية إلى العالم، انتباهٌ «قبل مفهومى»: إنه لا يستتبع الإعراب، بل على العكس يسبق وعيُنا الإدراكى قبل المفهومى بالأشياء التى فى العالم... يسبق قدرتنا على إنشاء مفاهيم لهذه الأشياء وتكوين أحكام عليها، ويدعم هذه القدرة. وسنجد مرلوبونتى مُشيراً إلى استحالة عملية للإعراب تماماً عمّا يدركه المرء: هذا ليس مجرد قطعة رقطاء، بل قطعة بعينها... صغيرة... نحيفة، لونها يغلب عليه الأغبر الزغبى. وعليها بقع بلونٍ بُنى داكن، تكسو ظهرها وجانبيها. وليس على فرائها بقع فحسب بل وخطوط، تمتد على أطرافها وتلتصق على جبهتها. كما سنجد أن مرلوبونتى يسترعى الانتباه إلى كون المفهوم العام الذى تُعبّر عنه كلمة «مُبَقَّع»، قد يبدو أكثر حسماً بكثيرٍ من نفس الملمح المتصل بالتبقيع، من بين ملامح الموضوع الإدراكى الذى أمامى. على سبيل المثال لا يمكننى أن أورد بالضبط عدد البقع التى أبصرها، وتلك منها التى باللون البنى الداكن بها شعيرات أبهت لونا. بالإضافة فلأن كل شعيرة لها طول معين، فإن أطراف البقع الداكنة خشنة، وهى تبدّل عندما تتحرك القطعة قليلاً. من ثمّ فإن تبقيعها تبقيعٌ فرائى... إلخ. (8).

بل ويربط مرلوبونتى سارتر بالرأى المضاد: إنه يرى سارتر واقفاً فى أسر تحييزٍ لصالح

المفهومي ضد قبل المفهومي، ويفترض أن مصطلح سارتر «الافتراض» To posit (في دعواه أن كل وعي يفترض موضوعا) مماثل لـ «إنشاء المفهوم» أول «الإعراب». وليس من الواضح على الإطلاق أن مرلوبونتي محق في هذا الذي يقوم به، ولكن بما أن مرلوبونتي هو بلا شك أشد وضوحا من سارتر بشأن التمييز بين قبل المفهومي والمفهومي، فلا يبدو أن هناك سببا وجيها لعدم إقرار سارتر بما يوضحه مرلوبونتي.

خلفيات وآفاق

إن الفكرة التي لا تقيم وزنا للـ «الافتراض» بل تستبدل به مصطلحات من قبيل «الانتباه إلى» أو «التركيز على»، مضللة إذا اعتد بها على أنها تعني أن المرء واع بالموضوع الذي يركز عليه، بمعزل عما يسميه هوسرل «آفاق» الموضوع، بما في ذا خلفياته أيضا. علينا أن نفهم أن كل وعي مُفترض - موضوعي... مؤسس - بموضوع، هو في الوقت نفسه وعي (ب) خلفيات هذا الموضوع وآفاقه ليس مُفترضًا ولا موضوعيًا ولا مؤسسًا. أنا في هذا المقام ألتزم باصطلاح سارتر على وضع حرف الجر الذي يربط الوعي بموضوعه [Of في الإنجليزية، والـ «باء» في العربية] بين قوسين (9). هذا الوضع بين قوسين يعني أمرين: الأول أن الوعي غير الموضوعي بالخلفية، ليس فعلا للوعي An act of consciousness إضافيا للوعي الموضوعي بالموضوع. والثاني أن حرف الجر الذي يربط الوعي بموضوعه [Of في الإنجليزية، والـ «باء» في العربية]، ليس حرف الجر الذي يفترض القصدية: الخلفية هي جزء لا يتجزأ من التجربة الإدراكية للموضوع الذي يتم التركيز عليه، ولكنها ليست هذا الموضوع نفسه.

لقد أخذ الفينومولوجيون عن هوسرل فكرة وجود «حيز من الرؤى الخلفية» A zone of background intuitions (10) لكل إدراك لموضوع (Ideas I §35)، وعن علم نفس الجشطت فكرة متصلة بهذا، هي أن أقل وحدة ممكنة للإدراك ليست إحساسا ذريًا An atomic sensation وإنما هي شكل على خلفية [ينظر الفصل السابق]. الفينومولوجيون يفترضون وجود بعض الغموض في فكرة تجربة إدراكية - على سبيل المثال - لقطعة مُبَقَّعة بلا خلفية (هي بعض الشيء مثل أنياب للقطعة بلا قطعة 1). إذا فهمنا موضوع وعي إدراكي على أنه ما يعتني به المرء مثلا أو ما يركز عليه، فإن هذا الموضوع هو عندئذ «الشكل»: ما أنظر إليه هو القطعة المبقعة. غير أن جانبا من التجربة الإدراكية هو الخلفية الفعلية: الوسادة التي تكوَّمت

القطعة فوقها، والأريكة الموضوعّة الوسادة عليها... إلخ. وستكون تجربتي الإدراكية لنفس القطعة المبعدة فوق وسادة مختلفة، أو فوق نفس الوسادة وقد وُضعت على الأرض؛ تجربة مختلفة. إن كانت هذه الأشياء أجزاء من تجربتنا الإدراكية، فنحن إذن واعون (بسكها، ولكن غير مُركّزين عليها (فرضاً): الأشياء التي في الخلفية كانت «هي الأخرى» «مُدركة»، [كانت هي الأخرى] هناك إدراكياً Perceptually there في «مجال الرؤية»... ولكنها لم تكن مُبرّزة، لم تكن مُفترضة بسبب أهميتها هي. (Ideas I § 35).

بُلغة سارتر أن كون المرء واعياً وعياً موضعياً بالقطعة، هو في الوقت نفسه أن يكون واعياً (ب)الوسادة [وعياً] لاموضعياً To be non-positionally conscious of the cushion. هذا الوعي اللاموضعي هو - احتمالياً - وعي موضعي: كل ما أنا بحاجة إلى القيام به لتفعيل [هذه] الاحتمالية To actualize the potentiality هو نقل انتباهي من القطعة إلى الوسادة التي ترقد هي فوقها. القول إن وعي الموضعي بالقطعة هو في نفس الوقت وعي لاموضعي (ب)الوسادة، هو القول إنه توجد علاقة داخلية بين الشكل (القطعة) والأرضية (الوسادة). هذا يتكشف من انتباهي إلى عدم كون وعي الموضعي بالوسادة، شيئاً جديداً كليّةً بالنسبة لوعي الموضعي السابق بالقطعة، إذا حوّل انتباهي منها إلى الخلفية. بل إن وعي الموضعي بالوسادة - ما أن حوّل انتباهي إلى ما كان من قبل هو الخلفية - هو في نفس الوقت وعي لاموضعي (ب)القطعة، والتي صارت عندئذ خلفية للوسادة. من ثمّ يكون الشكل والخلفية وحدة تركيبية A synthetic unity... يكونان كلاً مُنظّماً An organized whole.

هذه الخلفية هي جانب مما يسميه هوسرل «الآفاق الخارجية» The outer horizons للموضوع، غير أن الأشياء لها «آفاق داخلية» Inner horizons أيضاً. على سبيل المثال - كما أقرّ كذلك رواد علم نفس الجشطالت - فإنه «في كل إدراك خارجي، توجد إحالة إليه من الجوانب «المُدركة أصلاً» لموضوع الإدراك The «genuinely perceived» sides of the object of perception إلى الجوانب «المعنيّة أيضاً» The sides (also) meant (بتعبير هوسرل) (CM § 19). المنفضة أو المصباح - كما ندرك أيّاً منهما - شيءٌ «مُعتم» Opaque أو «عبر ظاهري» Transphenomenal، بتعبير سارتر. طالما أنا «أرى» جانباً واحداً من المصباح فقط، فإن الجوانب الأخرى - التي يؤثر هوسرل لكل

منها صفة «الصورة الجانبية» Profile (Abschattung [بالألمانية]) - هي مخفية عنى. لكن بتعبير مرلوبونتي فإن «للجانب الخفى حضورا بطريقته الخاصة»: ليس ما فى الأمر مجرد معرفتى أو استدلالى أنه ثمت، بل إن الموضوع يظهر ككل عبر «نوع من التركيب العملى» A kind of practical synthesis: بوسعى أن ألس المصباح، وليس ذلك الجانب منه الموجه صوبى فحسب بل الجانب الآخر أيضا. كل ما على هو أن أمد يدى للإمساك به. (PrP ص 14). أو إن «الجانب غير المرئى متاح لى كـ مرئى من موقع رؤية آخر». (PrP ص 15، ويُنظر BN ص 322) (11). وسارتر يعبر عن هذا بالقول إن الجوانب المخفية «مُستدل عليها» من الجوانب المرئية بالفعل (BN ص 322).

إذن فإن كون المرء واعيا بالمصباح، هو كونه واعيا وعيًا موضعيا بالجانب الموجه صوبه من المصباح، وفى الوقت نفسه واعيا وعيا لاموضعى (ب) الجوانب المخفية. ونكرر أن هذه الضروب من الوعى اللاموضعى هى - احتماليًا - ضروب من الوعى الموضعى يمكن تفعيلها بالسير حول المصباح حتى الجانب الآخر منه. وكذلك نكرر أنه توجد علاقة داخلية بين مختلف الصور الجانبية للمصباح. الموضوع نفسه - المصباح - هو كلٌ مُنظَّم... هو وحدة تركيبية لصوره الجانبية: الموضوع «متاح كمجموع لا مُتناهٍ لسلسلة غير محدودة من رؤى من مختلف المنظورات، فى كل منها يكون الموضوع متاحًا، ولكنه لا يُتاح بأكمله فى أى منها (PrP ص 15-16، ويُنظر BN ص 23 من المقدمة أو xxiii).

فى هذه الحالة هى الأخرى، قد تتدخل التحيزات الفكرية فى توصيفنا للتجربة الإدراكية: فى المقام الأول فإن إدراكنا للمصباح يشمل وعينا (ب) بجوانبه (أو بصوره الجانبية) الغائبة. وأولئك الواقعون فى أسر التحيز لصالح الموجود، سيعترضون على كون ضروب الغياب حقيقية. بل سيدفع مفكرون من هذا القبيل بأن الصور الجانبية الغائبة لا يمكن أن تكون أجزاء من التجربة الإدراكية للمصباح، وهذا على أساس أن الإدراك عملية سببية A causal process... أن الجوانب المخفية هى خارج خط الرؤية، ومن ثم فبحيث لا يمكن أن تصل أشعة الضوء المنعكسة منها إلى عدسة العين، فلا يمكن بأى حال من الأحوال أن تلعب دورا سببيا فى إحداث الإدراك. هذا الدفع الإضافى يكشف عن التحيز لصالح العلاقات الخارجية. بالإضافة فكما رأينا، توجد علاقات داخلية بين

الخلفية والشكل وبين مختلف الصور الجانبية للموضوع بعضها والبعض؛ والتحيز لصالح العلاقات الخارجية سيعوق الإقرار بكل هذا.

من الواضح بما فيه الكفاية أن هذه التحيزات ستحالف للعمل على إفقار تجربتنا الإدراكية، إذا سمحنا لها بأن تسود. لن يبقى لنا سوى عالم من «الموضوعات» التي نحن بمعزل عن بيئاتها (خال من أى حسّ بالاستمرارية، عندما تحولنا بانتباهنا - على سبيل المثال - من القطة إلى الوسادة، أو من إحدى الصور الجانبية للمصباح إلى أخرى)... عالم هو بالإضافة ثنائى الأبعاد، مثل أى من واجهات المباني تلك التى تُبنى كمناظر صناعية مُصمّمة للتصوير فى أفلام السينما! هذا ليس العالم الذى نعيش فيه كأدميين.

الأهمية الفلسفية للقصدية

قد يكون مغربا الإيحاء بأن أطروحة «القصدية» مُبسّطة: طالما ظل تركيزنا على استخدام الصفة المشتقة من الفعل المتعدى «يَعى»، وهى الصفة الداخلة فى تركيب جملة: To be conscious of [بالإنجليزية] أو Avoir conscience de [بالفرنسية]؛ فعندئذ لا يتعدى الإقرار بأن كل وعى هو وعى بشيء ما، كونه إحدى الحقائق الأجرومية [حقائق قواعد اللغة]، والتى لا تكاد - بأى حال من الأحوال - تستحق الارتقاء بها إلى مستوى الكشف الفلسفى المثير. إلا أنه واضح أن سارتر يفكر فى الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشيء ما، باعتبارها مُهمّة فلسفياً على نحو بالغ؛ ومثمرة. إذن فما هو الشديد الثورية فى هذه الفكرة، وفقاً لرأيه؟

إن القول بأن الوعى «قصدي» هو القول بأنه «ما من وعى لا يفترض موضوعاً متعالياً

'There is no consciousness which is not positing a transcendent object

(BN ص 27 من المقدمة أو xxvii). وقد سلف ذكرنا لمصطلح «الافتراض» Positing، أما عن مصطلح «متعال» Transcendent فكثيراً ما يبدو ملتبساً فى كتابات سارتر الفلسفية، بالرغم من أن استخداماته كافة لها نفس المعنى الجذرى الذى هو «التجاوز» To go beyond. ومما يتصل بما نقوم ببحثه فى هذا الموضع، اثنان من الاستخدامات (12). فى أولهما يتساوى ما هو «متعال» بما هو «عبر ظاهرى» Transphenomenal: بحيث إن الموضوع المُدرَك يتجاوز أيّاً من ظاهرة بعينها أو من مظهر بعينه. وقد رأينا سلفاً أن الموضوع المُدرَك - المصباح مثلاً - متعال بهذا المعنى، وهو معنى يستخدم سارتر له

كلمة «مُبهم» Opaque. وفي استخدام آخر تتم مقابلة ما هو «متعال» بما هو «مُتلازم» Immanent أو ما هو «مُحتَوَى بداخل» Contained within، ومن الواضح أن سارتر عندما يقول إن كل وعى يفترض موضوعا متعاليا، فإنه يعنى «متعاليا» بهذا المعنى: إن كل وعى «يتجاوز نفسه، من أجل أن يبلغ موضوعا». Every consciousness 'transcends itself in order to reach an object' (المصدر السابق عنه، وغين الصفحة).

على هذا فإن سارتر يستدل على ما هو «متعال» بالمعنى الثانى مما هو «متعال» بالمعنى الأول: «وجود المائدة هو فى الحقيقة مركز تعميم للوعى. وليستطلب الأمر عملية لا نهاية لها، لحصر مجموع محتويات أى من الأشياء» وإدخال التعميم فى الوعى، سيعنى إحالة الحصر الذى يمكن أن يقوم به الوعى لنفسه... سيعنى جعل الوعى شيئا، وإنكار الكوجيتو [و«الكوجيتو» هو مقولة ديكارت بأن من يفكر، يستتج أنه موجود، مما يفعله هذا، أى من كونه يفكر].

من ثَمَّ فإن المائدة «ليست هى الوعى، بل ولا فى القدرة على التمثُّل: المائدة هى فى المكان، قرب النافذة... إلخ.» (المصدر السابق عنه، وعين الصفحة) (13). وعندئذ هو النداء المُحفِّز: «إن أول إجراء للفلسفة يجب أن يكون إقصاء الأشياء عن الوعى، وإعادة تأسيس صلته الحقيقية بالعالم.» (المصدر السابق عنه، وعين الصفحة، ويُنظر أدناه).

لو صح استخلاص سارتر أن المائدة «ليست هى الوعى، بل ولا فى القدرة على التمثُّل»، لصارت له دلالات فلسفية واسعة النطاق. إنه يُقوِّض على الفور كلا من المثالية (بما فى هذا مثالية هوسرل) والواقعية فى إحدى صورها الشائعة، تلك الصورة التى يُتَّخَذ لها اسم «الواقعية التمثُّلية» Representational realism، وكلُّ منهما من صور «الفلسفة الغذائية» المُجحفَّة بالمنطق، والتى تَلَقَّى سارتر فيها تعليمه. ويلاحظ سارتر أن كلا من المنظورين يختزل موضوعات الوعى إلى مُحتويات للوعى، أى إلى تمثُّلات كأنها صور ذهنية للموضوعات. سيتمسك مُعتنق «الواقعية التمثُّلية» بأن ما ندركه مباشرة، ليس إلا تمثُّلات سبَّبتها موضوعات خارجية، ندرَكها من ثَمَّ على نحو غير مباشر، ومُعتنق المثالية بأن أية موضوعات خارجية فيما وراء هذه التمثُّلات، هى غير موجودة. مُعتنق المثالية سيقوم بتحدُّ شكَّاك لمُعتنق الواقعية التمثُّلية، أن يثبت أن هذه العلاقات الخارجية موجودة. وهذا التحدى قد لاحق الواقعية التمثُّلية طيلة تاريخها.

ولنرصد أن التمثلات ليست متعالية بأى من المعانى ذات الصلة: إنها بحكم تعريفها متلازمة في الوعي Immanent in consciousness، وهى ليست عبرظاهرة؛ ليس للتمثّل صور جانبية غير مرئية، ولا منظورات خفية يمكن للمرء أن يراها إذا سار حول المصباح حتى جانبه الآخر. من ثمّ فإن سارتر محق في أن موضوعات الوعي ليست متلازمة فيه، وإذن فإن لنا أن ننكر كلا من الواقعية التمثيلية والمثالية. فضلا عن أن موقعنا يتيح لنا تَجَنُّبَ كاملٍ موضوعِ الشك في العالم الخارجى (14).

لنا أن نبدأ في رؤية كيفية براءة الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشيء ما، من تهمة التبسيط. عندما تتم بلورة هذا الدعوى على أكملها، فإنها تعنى أن «الوعي والعالم يُتاحان دفعةً واحدة.» (IFI ص 4): «القول إن الوعي هو وعى بشيء ما، هو القول إنه يجب أن يُنتج نفسه ككشف يكشف عن كائن ليس هو إياه، ويتيح نفسه كموجودٍ سلفاً عندما يكشف عنه الوعي» 'To say that consciousness is consciousness of something, is to say that it must produce itself as a revealed-revelation of a being which is not it and which gives itself as already existing when consciousness reveals it'. (BN ص 38 من المقدمة أو xxxviii). بعبارة أخرى أن «الوعي يولد مدعوماً بكائن ليس هو [الوعي] نفسه» 'Consciousness is born supported by a being which is not itself' (BN ص 37 من المقدمة أو xxxvii). إذن فإن الشك فيما يُسمّى «العالم الخارجى»، لا يمكن أن يُثار، والوعي يضعنا مباشرة في اتصال مع هذا العالم الخارجى. عند سارتر أنه تحرّر عارم أن يمكن القول إنك «ترى الشجرة. هذا مؤكداً! ولكنك تراها حيث هى تماماً: على جانب الطريق، وسط الغبار، وحيدة تتخشب في الجو الحار.» (IFI ص 4). الوعي «يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلّهُ؛ صوب العالم!» (15)

ماذا إذن عن الحجة السالف إيرادها أعلاه، والظاهر استدلالها على عدم التلازم، من «عبر الظاهرية»؟ إنها تبدو مُبهمةً وسطحيةً في آنٍ معا. وبدلاً من انتقاد سارتر لأنه مُقَصِّر أو السعي إلى تدارك ما قَصُر فيه، قد يكون من الأجدر طرح السؤال: لماذا هى سطحيةٌ إلى هذه الدرجة؟ أنا أميل إلى افتراض كون السبب في هذا راجعاً إلى أن سارتر لا يُعَدُّ هذا الاستخلاص بحاجة إلى حُجّة... أن الوعي يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلّهُ...

صوب العالم: عندما نرى شجرة على جانب الطريق، فإننا نرى شجرة على جانب الطريق: هذه حقائق مُعاشة. من ثمَّ فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه ليس: ما هو الأساس ليقيننا؟ بل: كيف (أو بالأحرى، بتأثير أى تحيُّز فكري هم واقعون فى قبضته) أقنع الفلاسفة أنفسهم بالشك فيما نحن متيقنون منه، أو إنكاره؟ (16)

الوعى بالوعى

إن ما يؤكده سارتر، ليس أن كل وعى هو وعى بشيء غيره هو نفسه فحسب؛ بل أن «كل وعى موضوعى هو - فى الوقت نفسه - وعى غير موضوعى بذاته. (BN ص 29 من المقدمة، أو xxix). [والخط تحت الكلمة من عندى أنا. ك.م.]. هذا الوعى بالوعى، يمكن أن يكون إما موضوعيا (أى يكون نظريا) أو غير موضوعى (أى غير نظرى). الوعى الموضوعى بالوعى، يدعوه سارتر «التأمل». وبالطبع يكون كل وعى موضوعى بالوعى، كذلك وعيا غير موضوعى بذاته (17). وعندما يذكر سارتر الوعى غير الموضوعى بالوعى، يضع حرف الجر «باء» [of فى الإنجليزية، تاليا لكلمة Conscious، وبالطبع de فى الفرنسية، تاليا لكلمة Conscient] بين قوسين، على نحو ما فعلنا بالوعى غير الموضوعى بالخلفيات وبالأفاق. هذا وإنَّ عَرْضنا السالف للخلفيات والأفاق، سيعين على توضيح مفهوم سارتر - العسير على نحوٍ يصعب إنكاره - للوعى غير الموضوعى بالوعى.

حواجز للتمييز

فى رأى سارتر أن التمييز بين الوعى الموضوعى بالوعى، والوعى غير الموضوعى بالوعى، هو أمر مُستلزم؛ من ناحية كى يتم تجنب إشكال فلسفى: الواضح من التجربة أننا نستطيع التأمل، لكننا لا نستطيع أن نكون دائما متأملين؛ مُتجسِّمين الارتداد من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية: لصرتُ فى حاجة إلى أن أكون واعيا بكونى واعيا بكونى واعيا (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii) ! الوعى غير الموضوعى بالوعى لا يؤدى إلى هذا الارتداد.

كذلك يكشف الوصف غير المنحاز للتجربة عن وجود وعى غير موضوعى بالوعى، وبالإضافة يُظهر هذا الوصف أن ذلك الوعى سالفٌ على الوعى التأملى. على سبيل المثال أنهمك أنا فى إحصاء السجائر فى علبتها، ويسألنى شخصٌ ما عمَّا أفعله، أجيب بلا تردد بأننى أخصى، إذ يقوم هذا التعبير عن وعى التأملى بالوعى، باستحضار الوعى

المباشر («سبع»). ليس هذا فحسب بل ويقوم بحشد ضروب الوعى التى سبقته («... خمس ... ست») وتلك المُقرَّر حضورها. هذا يُظهر أننى لا بد كنت واعيا بكل من مراحل الإحصاء السابقة باعتبارها وهيا بعملية الإحصاء، بحيث تكون ضروب الوعى هذه - المنفصلة فى الظاهر - ذات علاقة داخلية بين بعضها والبعض، بفضل كون الإحصاء «الموضوع المُوحَّد لها». فى الواقع إننى عندما أبلغ رقم «سبع»، فإن الأرقام «خمس» و«ست» و«ثمان» و«تسع» تُكوِّن الأفاق الزمنية للوعى الحالى. الوعى الموضوعى برقم «سبع» فى سياق عملية الإحصاء، هو الوعى غير الموضوعى برقم «ست» باعتباره مضى لتوّه، وبرقم «ثمان» باعتباره على وشك الحضور. لهذا يكون فى قدرتى أن أجيب على السؤال القائل: «ما الذى يشغلك من عمل؟» كما فعلت، بلا أى تردد. غير أن هذا الوعى بمراحل عملية الإحصاء كان غير موضوعى، لأننى عندما قوطعت أثناءها، كان موضع اضطلاعى هو الرقم «سبع» فقط. لو كنت أعبر عما فى داخلى تلقائيا بصوت مرتفع، لكان ما يعلو به صوتى هو «سبع» وليس قولى «أنا أحصى سجاثرى، وبلغت لتوى رقم سبع». إذن فإن «الوعى غير المُتأمل [أى غير الموضوعى، بالوعى ك.م.] هو الذى يجعل التأمل ممكنا». (BN ص 29 من المقدمة أو 18) (xxix).

الوعى غير الموضوعى بالوعى، و«الكوجيتو قبل التأمل» Pre-reflective cogito

فلنرصد أن ما يظهر فى التعبير اللفظى عن الوعى التأملى، ليس الإحالة الصريحة إلى الموضوع الذى يوحد الأفعال الفردية - أى «الإحصاء» - فحسب، بل كذلك إلى كلمة «أنا». «أنا» هذا يتكشف فى الوعى الجارى تأمله عبر التأمل وحده. وعلى حد تعبير سارتر فإنه «لا يوجد أنا على المستوى غير الجارى تأمله. عندما أعدو خلف حافلة رُكَّاب، عندما أتفقّد الوقت بالنظر إلى ساعتى، عندما أكون منهمكا فى تأمل لوحة: لا يوجد أنا. يوجد وعىٌ بحافلة الركاب الواجب اللحاق بها، ووعىٌ غيرٌ موضوعى بالوعى». (TE ص 48).

إلا أن هذا يبدو غامضا على نحو لا داعى له! فللتنظر فى القياس التالى المتعلق بالموضوع، والذى سيثبت أنه ليس مُجرّد قياس بل ومثال على الوعى غير الموضوعى بالوعى: الموضوعات المُدرّكة - تلك الأشكال التى على خلفيات، بأفاقها ذات الصور الجانية غير المرئية - تقع داخل ما يسميه الفنونولوجيون مجالا A field، إذ يتبع

الفنومولوجيون في هذا رواد علم الجشططت. معنى هذا أن الموضوعات المُدرَكة، مُرتَّبة ومُوجَّهة: الحافلة على مسارها، خلف المقهى تماما، وفي طريقها إلى اليمين. هذه الترتيبات والتوجيهات تدلّ على وجود مركز، وهذا المركز هو البدن/ الذات The body-subject (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). هذا المركز يحيل إليه - أو يشير إليه أو يُوجَّه إليه - كلُّ ما في مجال الإدراك، رغم أن المركز [نفسه] ليس جزءا مما يتم إدراكه، أى أننا لا نكون واعين بالمركز عند التركيز في مجال الإدراك على موضوع ما: «إبصارى يفيض من موقع عينيّ عبر العالم المرئى، فيُنظَّمه ويُضفى عليه معنى؛ مثلما تُنظَّم النقطة المختفية The vanishing point [وهى النقطة التى يبدو فى منظور الرسم أن الخطوط المتوازية تتلاقى عندها] كلا من ضربات ريشة الفنان مُبدع لوحات عصر النهضة [إذ كان من أوائل من أشاروا إليها بهذا المصطلح فنانون فى عصر النهضة، منهم دوناتيللو وماساكيو] (19) (Leder 1990 ص 12). ونحن لسنا واعين (ب)مركز المجال المُدرَك فحسب، بل إن هذا الوعى (ب)المركز، هو مثالٌ للوعى غير الموضوعى بالوعى، أو على الأقل أحد معالمه، بما أن هذا المركز هو فعن... نحن ما فى الوعى من ذات... نحن البدن/ الذات (يُنظر BN ص 330).

من ثمَّ فإن زعم سارتر بأنه «لا يوجد أنا على المستوى غير الجارى تأمله» There is no I on the unreflected level مُضللٌ بعض الشيء (20): ليس ما فى الأمر أن «الأنا يُجلب إلى الوجود بفعل للوعى التأملى» على نحو ما افترض ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 22)، وإلا لأمكن القول بالمثل إنه لا يوجد فى المجال البصرى للمرء مركزٌ، حين يكون مُركِّزا على الموضوعات داخل المجال! إن ما يعنيه سارتر هو أنه لا يوجد وعى موضوعى بالمركز... لا يوجد وعى موضوعى بذات الوعى... لا يوجد الـ«أنا» فى وعى بالحافلة. هو وعى موضوعى ولكن غير جارى تأمله. إلا أن وعى الموضوعى بالحافلة، هو فى آنٍ معا وعى غير موضوعى بكونى واعيا بالحافلة من حيث يتعيَّن اللحاق بها. ويشير سارتر إلى هذا - من بين معالم الوعى غير الموضوعى بالوعى - بـ«الكوجيتو قبل التأملى» The pre-reflective cogito الذى هو شرطٌ لوجود الكوجيتو الديكارتى (BN ص 29 من المقدمة أو xxix).

فى هذا المقام لنا أن ننظر فى اعتراضٍ على دعوى سارتر بأن الوعى هو دائما وعى

(ب) نفسه: لقد شَغَلَتْ ظاهرةٌ مَرَضِيَّةٌ تُسَمَّى «عمى العتمة» Blindsight مباحث الفلاسفة فى العقل. وهذا منذ نشر لورانس فيزكرانتز دراسته للظاهرة سنة 1988. المصابون بهذا المرض يعانون - فى ما لديهم من «لحاءٍ مُخَرَّز» Striate cortex - من قروح تسبب وجود مناطق محدودة من «العمى» فى المجال البصرى: و«قد اعتيد أن يقول المرضى بعمى العتمة إنهم لا يرون أضواءً أو أشكالاً واقعة فى هذه المنطقة «العمياء» ممَّا لديهم من مجالات الإبصار»، لكن «متى اضطروا إلى الاستجابة - عن خيارٍ فرض عليهم - لمنبهات بصرية [نُكِّت، فَقَدْ ك.م.] بات فى قدرتهم تمييز تلك المنبهات، حتى وإن كانوا ينكرون بحمِّيَّةٍ أنهم «يرونها».» (حسبما ورد من مقتطف فى Wider 1997 ص 98). وعندما يُنبأ أحدهم بمدى شدة الدقة التى فى إجابته، فإن المريض يعبِّر عن دهشته. والكثير من أقرانه يدَّعون أنهم ما كانوا إلا يحدسون (المصدر عينه. عين الصفحة وتاليتها: 99). وتهدف كاثلين فيدر إلى وصف المصابين بعمى العتمة بأنهم واعون إدراكيا Perceptually conscious بالموضوعات، ولكن غير واعين (ب) هذا الوعى؛ وهى مِن ثَمَّ تُفيد من هذه الظاهرة لإثارة اعتراضٍ على ما تسمِّيه أطروحة سارتر فى الوعى بالذات Sartre's self-consciousness thesis (21).

لكن لماذا ينبغي أن نُقرَّ بكون المصابين بعمى العتمة واعين إدراكيا بالموضوعات؟ لقد كان المبرِّر الوحيد لهذا الإقرار، هو قدرتهم - متى اضطروا - على الإشارة إلى الموضوعات، أو على التمييز بين بعضها والبعض. بيد أن الوعى الإدراكى نفسه يستتبع ما هو أبعد كثيراً من هذا: ما لم يمكن الإقناع بأن هذه الموضوعات تُعرض كـ«أشكالٍ على خلفيات»، لها آفاق من الصور الجانبية غير المرئية (وهو من المشكوك فيه للغاية)؛ فليس فى إمكاننا القول إنهم واعون إدراكيا بالموضوعات. وفى هذه الحالة لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا مُفَنِّداً لدعوى سارتر. وإذا كانت الموضوعات تُعرض كـ«أشكالٍ على خلفيات»... إلخ، فهى إذن مُنظَّمة داخل مجالٍ مُوجَّه صوب مركز. وفى هذه الحالة يكون المصابون بعمى العتمة واعين (ب) هذا المركز، وبالتالي مُمَجِّداً لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا يُفَنِّد دعوى سارتر.

إن القياس الذى نعقده بين الوعى غير الموضعى بالوعى والوعى غير الموضعى بمركز المجال الإدراكى - على قيمته - قد يفيد كذلك فى التشديد على بعض المعالم

المُحيِّرة للوعي الموضوعي بالوعي. ففي حين أن الخلفية يمكن أن تصوير هي الشكل بمجرد نقلة للانتباه الإدراكي، فإن نفس الشيء لا يصح بنفس الوضوح بشأن وعينا غير الموضوعي (ب) مركز المجال الإدراكي: لا يمكنني أن أنظر - بمعنى الكلمة - إلى مركزى أنا للمجال الإدراكي، وعلى حد تعبير سارتر في بعض الأحيان فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها». إلا أن الإشكال الحقيقي مبعثه الاعتداد بأن الذات هي التي في مركز المجال الإدراكي: الذات هي - بالتحديد - ليست موضوعا. وحتى إن كانت العين تستطيع أن ترى نفسها، فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها رائية» The eye cannot see itself seeing. علينا [إذن] أن نبحث في الوعي الموضوعي بالوعي، أى التأمل Reflection.

الوعي الموضوعي بالوعي (التأمل)

يهوى جلبرت رايل بمطرقته على مفهوم «الاستبطان» Introspection الفلسفى، الذى يقول إن معظم الفلاسفة وعلماء النفس يفترضونه (Ryle 1949 ص 11). وفي رأيه أن هذا المفهوم يدل على «نوع خاص من الإدراك»، بواسطته يمكن للشخص أن يُلقى «نظرة (غير بصرية) على ما يدور فى ذهنه». (المصدر عينه. ص 14). وهو يشتبك مع هذا المفهوم، بما يسفر عن مشكلتين قد يبدو أن لهما نظائر فى مبحث «التأمل»:

المشكلة رقم 1- إذا كنت ناظرا إلى القطة - أى إذا كنت موضوعيا واعيا بصريا بالقطة - وتأمل هذا الوعي الإدراكي، فيبدو أننى واع بكونى واعيا بالقطة. أفلن يتطلب هذا - إن صح التعبير - وعيا مقسّما، يساير كل من قسميه واحدا من موضوعى الوعي (المتبوعين - كل منهما - بحرف الجر «باء»؟) ألن أضطر إلى «الانتباه مرتين معا فى آن واحد؟»، حسب صياغة رايل الشهيرة (المصدر عينه. ص 165)؟

المشكلة رقم 2- على نحو ما يرى رايل المشكلة رقم 1، يبدو الحل الذى يطرحه لها طبيعيا تماما: فى رأيه أن كثيرا مما ندعوه استبطانا، هو فى حقيقته استرجاع Retrospection (المصدر عينه. هامش ص 166): فى الزمن «زاي 2»، نحن نستبطن وعيا جرى منذ بعض الوقت؛ فى الزمن «زاي 1» (22). على أننا نتكبد ثمنا لهذا الحل: الاسترجاع «لن يحمل كثيرا من الطرود - التى رُشح الاستبطان لكى يكون الحمال المثالى لها - الثمينة فلسفيا، والمرهفة أيضا». (المصدر عينه. ص 167). وخاصة لن يكون فى الاسترجاع، ما هو منسوب إلى الاستبطان من عصمة من الخطأ وسارتر نفسه

يشير هذه المشكلة بصدد التأمل: «أترأه [- التأمل - ك.م.] يظل بنفس اليقين، إن كان الكائن الذى عليه أن يعرفه، له ماضٍ؟» (BN ص 150). وكما عقّب سارتر فإن هذا السؤال يبدو أنه يهدد المشروع الفنونولوجى بأكمله: «بما أن لأنطولوجيتنا أسسها فى الخبرة التأملية، أليست تُخاطر بفقدان قوانينها جميعاً؟» (BN ص 150).

للتعامل مع هذه الصعوبات، نحن بحاجة إلى القيام ببعض تمييزات: بين التأمل والذاكرة، وبين التأمل والاستبطان. إن المشكلة الحقيقية فى التأمل، سيتضح أنها ليست أيّاً من مشكلتي رايل، بل خطر المخادعة؛ المترتب على ما يدعوه سارتر التأمل «المشوب» 'Impure' reflection [فى مواجهة التأمل الخالص Pure reflection].

التأمل، فى مواجهة الذاكرة

إن قراءة سطحية لسارتر، قد تؤدى بنا إلى الظن أنه هو نفسه يدرك التأمل باعتباره ذاكرة. التأمل (على الأقل التأمل الخالص، وبهذا الصدد يُنظر أدناه) يملك اليقين بالفعل، ويذهب سارتر إلى أن هذا يمتد إلى الممكنات [المستقبلية، التى لم تتحقق بعد ك.م.] التى هى أنا، وإلى الماضى الذى كنت إياه. (BN ص 157). هذا خليقٌ بأن يُفهم كدعوى بأن التأمل يجمع بين كل من التكهن والذكرى. لكن بما أن دعوى سارتر هنا تتعلق بما فى التأمل من يقين، فليس من الممكن إذن أن يكون هذا ما يقول به... لا يمكن أن يقول سارتر بأن كلا من ذكرياتنا عن ماضينا ثم بدورها تكهناتنا بشأن مستقبلنا، من قبيل المعصوم من الخطأ! وقد رأينا سلفاً أن الحاضر ليس لحظة متناهية الصغر؛ فإن له آفاقاً زمنية. على سبيل المثال فإن وعى الموضوعى بـ«سبع» وأنا أحصى السجائر، هو فى نفس الوقت وعى غير موضوعى بـ«ست» - باعتبارها مرّت لتوها - وبـ«ثمانٍ»، باعتبارها على وشك الحلول. وبنفس المفهوم فبالرغم من أن التأمل - فى مغايرته البينة لكل من الذاكرة والتكهن معا - يقتصر على الحاضر، فإنه ليس من ثمَّ «محدوداً باللحظة المتناهية الصغر». (BN ص 156). إن تأملتُ أثناء إحصائي السجائر، إذ بلغتُ للتو «سبعاً»؛ فإن انتباهي المتأمل يمكن الإعراب عنه بعبارة «لقد بلغتُ سبعاً حتى الآن». كلمة «بلغت» تدل على الماضى، وكلمتا «حتى الآن» تدلان على المستقبل، ولكن بدون التركيز على هذين البعدين الزمنيين. من ثمَّ ففى التأمل يجيء الماضى والمستقبل فـ«يساوران» الحاضر، على «هيئة تعوزها الفكرة الأساسية» Non-thematic form (BN ص 157). ومتى

فُهِم التأمل على هذا النحو، فإن التأمل أكيد: لا يأتي هو بجديد إلى الوعي الموضوعي بعدد السجائر، ذلك الوعي الذي لم يكن موجودا سلفا في الأفق؛ بل يؤكد هذا الذي كان موجودا. وعلى النقيض فإن الذاكرة والتكهن، هما ضربان من الوعي؛ أولهما بالماضي وثانيهما بالمستقبل. وكل منهما - على عكس التأمل - مُعَرَّضٌ للخطأ بحكم طبيعته ذاتها.

هذا يظهر أن سارتر لا يمكن أن يرتضى للمشكلة رقم 1 بأى حل يُفسَّر التأمل بأنه ذكرى. لكن بنفس المفهوم ليس هو بمرغم على سداد الثمن الذي يتطلبه حل كهذا، أى التنازل عما فى التأمل من يقين. مع هذا فلا يزال علينا بعد أن نرى كيف يتجنب بالفعل المشكلة رقم 1.

التأمل، فى مواجهة الاستبطان: مرت بنا سلفا مُبررات للتمييز بين التأمل والاستبطان (الفصل الأول). إلا أن مبررا آخر يبدو هنا فى موضعه الصحيح: إن المفهوم الفلسفى للاستبطان، مصوغٌ على مفهوم الإدراك؛ وهو يُتصوَّر كنوع من «نظر المرء داخل نفسه». إلا أن التأمل لو فُهِم على هذا النحو، لجعل على الفور العلاقة بين الوعي المتأمل والوعي الجارى تأمله، علاقة خارجية. لكن هذا على وجه التحديد، غير صحيح بشأن التأمل (على الأقل بشأن التأمل الخالص). وتاما مثلما كان وعى غير الموضوعى بالوسادة، وعيا موضوعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله بنقلة فى انتباهى الإدراكى، فكذلك يكون وعى غير الموضوعى بالوعي، وعيا موضوعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله كتأمل، بنقلة فى الانتباه. كذلك فتماما مثلما وُجِدَت علاقة ذاتية بين الشكل والخلفية، بحيث يأتي وعى غير الموضوعى بالوسادة باعتباره ليس جديدا تماما فيما يتعلق بوعى غير الموضوعى بالقطة؛ فعلى نفس النحو يجب ألا يُفهم التأمل - أى الوعي الموضوعى بالوعي - على أنه «وعى جديد يظهر بغتة، موجهٌ إلى الوعي الجارى تأمله». (BN ص 150) (23). العلاقات الذاتية - مثلما على نفس النحو دائما - تظل على نفس اتسامها بالمفارقة متى تم تفصيلها: «من الضروري أن يكون المتأمل - ولا يكون، فى آن معا - هو الجارى تأمله». (BN ص 151). أو على نحوٍ مماثل، «ما يفصل بين المتأمل والجارى تأمله، هو العدم». (BN ص 153).

يرتّب على هذا أن سارتر لا يقع فى أسر مشكلة رايل رقم 1: لا يوجد انتباهٌ مرتين

معا في آن واحد»، لأنه لا يوجد ضربان من الوعي تربط بينهما علاقة خارجية.

التأمل الخالص، في مواجهة التأمل المشوب: ماذا عن المسألة التي طرحناها فيما سلف... مسألة الانشغال باحتمال إنشاء التأمل، باعتباره وعيا موضعيا بالوعي... إنشائه موضوعا، لا من ذلك الوعي فحسب، بل من الذات... من الـ «أنا» الذي يكشف عنه التأمل؟ سارتر يصبر على أنه طالما كان التأمل هو ما يدعوه تأملا خالصا، فإن الوعي الجارى تأمله «ليس تاما موضوعا للتأمل؛ بل شبه موضوع له Quasi-object (BN ص 155)، وبالتالي فهو ليس معرفة بالوعي الجارى تأمله؛ بل «شبه معرفة Quasi-knowledge به» (BN ص 162) (24). ولا شك أن هذه مصطلحات قلما تأتي بعون! ولكن ربما تكون هي المتوقعة في مجال العلاقات الداخلية.

إلا أن معظم التأمل مشوب! في التأمل المشوب ما هو أكثر من تشابه عابر بما قد ندعوه - في الحياة العادية - بالاستبطان؛ فمسمى التأمل المشوب، «هو إلى تقرير الوجود الذي أنا إياه» (BN ص 170). متى سألت نفسي عما هي «الأخطاء والفضائل والمشارب والمواهب والنزعات والغرائز... إلخ» التي لدى (TE ص 71)... متى سألت نفسي «هل أنا غيور؟» و«هل أنا أتقن عملي؟» و«هل أنا سريع الغضب؟» و«هل أنا بارع في استخدام يدي؟»، أو متى نسبت إلى نفسي أحوالا: «أنا أكره بيير!» أو «أنا أحب مهنتي»، ففي هذين الحالين - سؤالي نفسي ونسبي إلى نفسي أحوالا - يكون تأملي مشوبا! لقد أسس تأملي «موضوعات نفسية» Psychic objects داخلي... موضوعات جُعِلَتْ «داخلية»، و«موضوعية» (BN ص 160)، أفترض ربط الواحد منها بالآخر بروابط شبه سببية: «أنا أحب مهنتي لأنني أتقن عملي»، وعلى نفس النحو: «أنا أكره بيير لأنني شخص غيور» (BN ص 169). حسبما يشرح سارتر، فإن التأمل الخالص «يكتفى بما هو متاح، دون إقامة أى دعاوى بشأن المستقبل». على سبيل المثال فإن قلت لبيير في لحظة غضب: «أنا أكرهك»، ثم راجعت نفسي وقلت «إن هذا ليس صحيحا. أنا لا أكرهك. إنما قلت هذا في لحظة غضب»؛ فقد كان أوّل تأمل مشوبا، والثاني خالصا (TE ص 64). في التأمل المشوب، أنا أتخطئ الوعي بالغضب - الجارى تأمله - إلى ذلك الموضوع النفسي: «الكرهية»، الذي أفترض أنه وُجد «داخلي» بعضا من الوقت. وسأضئ قدما نحو المستقبل، مُخلِّفا ورائي لحظة الغضب.

كما سيتضح فى الفصل التالى، فإن التأمل المشوب هو من المخادعة (BN ص 161). وهذا - لا مجرد الخطأ على نحو ما يطرأ على الذاكرة - هو الخطر الحقيقى على التأمل.

هوامش الفصل الثالث:

- 1 - بصدد مسألة «ما هو الزمن؟»: يُنظر [القديس] أوغسطين، حسبما ورد من مقتطف في PI§89.
- 2 - يرجع جانب من السبب في تناول سارتر للوعي Consciousness بدلا من الذهن Mind (Esprit بالفرنسية) إلى أن كلا من الكلمة الفرنسية (وبالمثل مقابلتها في الإنجليزية) اسم لا يوجد فعل مشتق مباشرة منه وبالتالي لن يمكن للفيلسوف أن يستطرد قائلا «يعي يد أو يعي أن ... إلخ». وإذا كان من البديهي أنه يوجد في اللغة الإنجليزية فعل To mind، فإن معناه يتنوع ما بين «المحاذرة» To look out و«الاعتناء» To look after ... إلخ [كالاستهجان أيضا]، ومن ثم فليس أي من معاني هذا الفعل وثيق الصلة بمعنى الاسم Mind [الذهن]. الأذهان تبدو مُهيئة لأن تُفقد مادية!
- 3 - قد يروق القراء المهتمين باستكشاف مواضع أخرى باستزادة أكثر، أن يُطالعوا المؤلفين اللذين وضعهما سارتر عن كل من «الخيال» [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز I اختصارا لـ Imagination] والانفعالات [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز STE]، وكلاهما في المتناول نسبيا. وسيم التعرض للذاكرة والتنبؤ، في متن نفس هذا الفصل أدناه، وللانفعالات في الفصل السادس من الكتاب.
- 4 - يوجز سارتر التقابل في صيغ ثلاث يجرى في هذا المقام بحث الأولى منها فقط. والآخران هما: ألف) الوجود في ذاته هو ما هو (وليس هو ما ليس هو)، في حين أن الوجود لذاته هو ما ليس هو وليس هو ما هو (BN ص 41 من المقدمة أو نللا، ويُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).
- باء) الوجود في ذاته هو، أي أنه لا يملك ما يسميه المنطقة «السمات المشروطة» Modal characteristics، وهي الإمكانية والضرورة. أحيانا يعبر عن سارتر عن هذا بالقول إن الوجود في ذاته «فائض» Superfluous [بالإنجليزية] De trop (بالفرنسية)، في حين أن «البنية الممكنة هي بنية للذات» (BN ص 42 من المقدمة أو نللا، ويُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).
- 5 - وهوسرل نفسه قد أخذ مصطلح «القصدية» عن [الفيلسوف وعالم النفس الألماني] فرائز برتنانو، والذي كان يُحیی عن وعي مفهوم إسكولايا [نسبة إلى الفلسفة الإسكولائية] أو فلسفة العصور الوسطى المعروفة بهذه الصفة التي - عند إطلاقها عليها - تجعل معناها «الفلسفة المدرسية». وسارتر يُطوّر مفهوم القصدية بطرق قد تختلف الآراء في احتمال إقرار هوسرل بها: كل من الفنونولوجيين ينفرد بالطريقة التي يؤدي بها الذين لهوسرل.
- 6 - لاشك أن توقع سارتر من قرائه الألفه يعمل هوسرل، هو ما يفسر عدم استشهاده احتياجا لتعريف هذه المصطلحات. وكثيرا ما يقترح الشراح مصطلحاتهم هم، سعيا إلى إيضاح تلك المصطلحات التي أخذها سارتر عن هوسرل. على سبيل المثال يغلب على جوزيف كاتالانو استخدام مصطلحي «مباشر» و«غير مباشر» (Catalano 1974)، بينما يطرح جريجوري ماككلوخ كلا من «صريح» و«ضمني» (McCulloch 1994). أما عني أنا [كاترين موريس] فسألتزم بالمصطلحات التي يستخدمها سارتر.
- 7 - تميز مرلوبونتي - المأخوذ عن هوسرل - بين «القصدية الفعالة» Operative intentionality و«قصدية الفعل» (PP) Intentionality of act ص 18 من المقدمة أو xviii. ويُنظر المصدر عينه ص 12، و PrP ص 36)، هو تمييز بين الوعي «قبل المفهوم» بشيء ما والوعي المفهومى به.
- 8 - من البديهي أن احتمال كون معنى هذا أن تجربتي الإدراكية هي «قبل مفهومية»، يتوقف بشدة على ما يعتد به المرء كـ «مفهوم» Concept أو «ذی قدرة مفهومية Conceptual capacity». لقد شغلت فكرة «المحتوى اللامفهومي» Non-conceptual content بعضا من الفلاسفة التحليليين، منهم على سبيل المثال جاريت إيفانز (Evans 1982) وكريستوفر بيكوك (Peacocke 1983) وجون ماكديول (McDowell 1994). وبشأن التوفيق بهذا الصدد بين كل من اتجاهي الفلسفة التحليلية وفلسفة القارة، يُنظر Bermudez، والمقدمة التي كتبها تايلور كارمان ومارك هانسن للمؤلف الذي أشرفا على تحريره بعنوان The Cambridge Companion to Merleau-Ponty [والوارد بيانه في ثبت المصادر برمز Carman 2005 b].
- 9 - يقوم سارتر بهذا في تناوله للوعي غير الموضوعي بالوعي. وما يذكره سارتر نفسه عن الوعي غير الموضوعي بالأفاق، هو أقل بعض الشيء مما أمكن توقعه. والمراجع المتخصصة في فكر سارتر، يغلب عليها تطوير مفهوم الوعي غير الموضوعي مرتبطا بالوعي بالوعي فقط. أنا [كاترين موريس] أبرز إلى مقدمة الصورة وعيا غير موضوعي بالأشياء، هو غير الوعي! وهذا لسببين أولهما ضرورة الدلالة على ثراء التجربة الإدراكية. والثاني نقتي من أن

الوعي غير الموضوعي بالأشياء، يمكن أن يسهم في الوعي غير الموضوعي بالوعي. يُنظر أدناه [من متن نفس هذا الفصل].

10 - نلتزم - على طول الخط - بترجمة كلمة *Intuition* بـ «الرؤية»، لا بكلمات من قبيل «الحدس» أو غير ذلك. وهذا سيرا على نهج الأستاذ الدكتور مراد وهبة في أطروحته عن «المذهب في فلسفة برجسون» (تُنظر طبعة دار المعارف)، واستناداً إلى نفس المبررات المنهجية لهذا الاستخدام. أ.ع.ب.

11 - في هذا المقام لا أقیم أنا [كاثرين موريس] وزناً للتمييز الذي قام به شون كيلي (Kelly 2005) بين كُؤن الجوانب المخفية «مفترضة ولكنها غائبة عن الحواس»، وكونها ذات حضور إيجابى كوسيط في تجربتنا الإدراكية. وهو ينسب المفهوم الأول لهوسرل، والثاني لمرلوبونتي.

12 - تُنظر P. S. Morris 1985b. والاستخدام الثالث - الذي تتم فيه المقابلة بين «التمالي» *Transcendence* و«موضوعية الحقيقة» *Facticity* - يلعب دوراً بارزاً في كثير من سائر مؤلف سارتر «الوجود والعدم». يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

13 - كما يوضح ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 19)، فإن حجة سارتر لمناهضة الأنا التمثالي عند هوسرل، هي موازية تماماً لمقولته هذه.

14 - كثير من الفلاسفة التحليليين يدركون مفهوم القصيدة باعتباره معتقياً لمفهوم التمثلات: النسبة إلى شيء ما، تعني وجود محتوي، وهذا المحتوي يُرى في الأغلب الأعم باعتباره تمثلاً. أما عند سارتر، فكُؤن الوعي قصدياً يعني - على العكس تماماً - أنه ليس له محتوى (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii)، أي أنه لا شيء - بما في هذا التمثلات، بل وهي على وجه أخص - يتلازم في الوعي.

15 - يعزو تشارلز تايلور (Taylor 2005 ص 26) إلى مروبونتي الفضل في «إلغاء حالة الاستبعاد» التي يمارسها ما يستيه هو «علم المعرفة التوسطي» *Mediational epistemology*، وهو فهم لموضع الذهن في العالم؛ بمقتضاه لا تكون لنا بالحقيقة معرفة سوى من خلال التمثلات التي كونها لها [للحقيقة] داخل أنفسنا. على أنه من السجلى أن سارتر نفسه قد قام بالكثير لإلغاء هذه الحالة بعينها من العبودية.

16 - تفسير ديفيد دتمر (Detmer 1988 هامش ص 14)، يختلف اختلافاً طفيفاً ولكن على نحو مهم: إنه يدرك حجة سارتر كنوع من الاستدلال على أفضل تفسير: إن عدم تلازم الموضوعات، يقدم تفسيراً لـ «عبرظاهريتها» *Their transphenomenality* أفضل من ذلك الذي تُقدمه المثالية.

17 - يستخدم كثير من الشراح مصطلح «الوعي قبل التأمل» *Pre-reflective consciousness* رغم أن سارتر نفسه يستخدمه في مؤلفه «الوجود والعدم» مرة واحدة فقط (BN ص 76). ومما يسبب الارتباك أن الشراح يستخدمون هذا المصطلح للدلالة على الوعي غير المتأمل للوعي (أي غير الموضوعي به) تارةً، وللدلالة على الوعي الموضوعي - غير الجاري تأمل - بموضوع تارةً أخرى. وأنا [كاثرين موريس] سأجنب مصطلح «قبل التأمل» كلياً سوى في سياق واحد بعينه هو الذي يستخدمه سارتر فيه بانتظام، وهو «الكوجيتو قبل التأمل».

18 - يوجد الكثير من الخلاف بين الشراح حول كيفية فهم أفكار سارتر عن ضروب الوعي بالوعي، بين الوعي الموضوعي والوعي غير الموضوعي؛ وهذه الفقرة من مؤلفه الوجود والعدم عسيرة على نحو ذائع الصيت وسيجىء على أنه من الممكن قراءتها بطريقة مختلفة تماماً، باعتبارها لا تعني أن الوعي غير الموضوعي بالوعي شرط أساسي للتأمل؛ بل أن الوعي الموضوعي بالموضوعات شرط أساسي للتأمل (وهذا صحيح، لكن المسألة تتوقف على كون هذا هو المقصود في هذا المقام). من هذا المنظور فإن ما يُطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له بداية؛ إذا فكرنا في التأمل على أنه تأمل في مرآة، وفي التأمل في التأمل على أنه مرآة ثانية... إلخ. فلكي يكون للتأمل ما يتأمله يجب في النهاية أن يوجد موضوع. وعلى العكس فإن تفسيري أنا [كاثرين موريس] هو أن ما يُطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له نهاية. رغم أن المرء يكون واعياً [وعياً] لاموضوعياً بأى وعى موضوعي - ومن ثمّ واعياً [وعياً] لاموضوعياً - فإن المرء ليس واعياً [وعياً] لاموضوعياً يكونه واعياً [وعياً] لاموضوعياً بشيء ما، ومن ثمّ لا يوجد ارتداد. بالإضافة فمن هذا المنظور سترأ دعوى سارتر بأن «الوعي اللاتأمل هو الذي يجعل التأمل ممكناً» باعتبارها دعوى بأن «الوعي بالموضوعات التي ليست الوعي، هي التي تجعل التأمل ممكناً». ورغم أنه لا شك عندي في أن سارتر لكان سيقتطع الدعوى بأن الوعي بالموضوعات سالف على التأمل، فإني لا أرى أن هذه القراءة لهذه الجملة تستوضح تماماً بحث موضوع إحصاء السجائر.

19 - عند ذكر مصطلح «النقطة المخفية» *Vanishing point* في هذا السياق، يتعين الرجوع إلى المعنى التقني له،

والذى يعرفه المعمارى «جوزيف جويلت» Joseph Gwilt على النحو التالى: «هى النقطة التى تنحو صوبها جميع الخطوط المتوازية على نفس السطح، فى التصوير. The point to which all parallel lines in the same plane tend in the representation. أ.ع.ب.

20 - يبدو أن هذا قد ضلّل بيتر كوز، الذى فهم حجج سارتر المناهضة للأنا المتعالى على أنها حجج مناهضة لوجود ذات للوعى تمت (Caws هوامش ص 55 أو 55ff).

21 - للمرأة كذلك أن يعتد بالمشى أثناء النوم، أو بالسكّن الذى ضربته كاتلين فايندر بـ«القيادة أثناء النوم».

22 - يُنظر عمل سالف لفيليس موريس (P. S. Morris 1976 ص 33-34)، حيث تُقرّ ضمنا بمعادلة الاستبطان بالتأمل (يُنظر المتن أدناه من نفس الفصل). ليس هذا فحسب بل ويتحليل جلبرت رايل للاستبطان كاسترجاع.

23 - بهذا الصدد يُراجع ديفيد دتمر، الذى يقول إن «هذا بالطبع هو فعل للوعى جديد تماما (Detmer 1988 ص 18).

24 - هذا يؤدّى بكاتلين فايندر إلى الشكوى من أن العلاقة بين الوعى التأملى (الخالص) والوعى الجارى تأمله، هى

- فى توصيف سارتر - لا بالمعرفية ولا باللامعرفية (Wider Neither cognitive nor non-cognitive).

1997 هوامش ص 88 أو 88ff). إلا أنه ما من تناقض فى هذا، وبالإضافة فإنه يبدو صحيحا - بوجه خاص - على ضوء توصيف سارتر للتأمل كتمرّف، بأكثر منه معرفة.

الفصل الرابع المُخَادَعَة

الناس من حين لآخر، «يكذبون على أنفسهم». ورغم أن الأمثلة التي يضربها سارتر تنتمي إلى زمانه على نحوٍ بالغ (امرأة على موعد مع رجل، تزعم لنفسها أن اهتمامه بها هو اهتمام فكري خالص: BN ص 55-56، ورجل تهرب من الخدمة العسكرية، يقول في نفسه إنه حقا بطل ينشد فرصة لإظهار بسالته بطريقة مختلفة: [مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة في ثبوت المصادر برمز] NE، وشاذ جنسيا، يصر على أن كل ما في الأمر هو أنه لم يجد المرأة المناسبة قط: BN هامش ص 63)، ففي الإمكان أن تخطر لأى منا أمثلة مشابهة. هذه الضروب من أكاذيب المرء على نفسه - أو خداع الذات - هي بالتقريب ما يدعوه سارتر «المُخَادَعَة»، رغم أن كثيرا من ظواهر العصاب لدى البشر Human phenomena-neuroses شأن مركبات النقص، ومن التحيزات شأن معادة السامية، هي الأخرى - أصلا - ضروب من المُخَادَعَة.

وتعترض سارتر للمُخَادَعَة يلعب دورا محوريا في مؤلفه «الوجود والعدم». والسؤال الذى يستهدى به هذا الفصل هو: ما الذى يجب أن يكون الواقع الإنسانى عليه، إن كان الإنسان قادرا على المُخَادَعَة؟ إن لهذا أهمية ثلاثية: أولا تكشف الإجابة على هذا السؤال أن الواقع الإنسانى أشد بكثير تعقيدا والتباسا، عما يقر به فى هذا الشأن معظم أصحاب النظريات. ثانيا أنه يتضح أن الطبيعة الملتبسة للواقع الإنسانى، باعثة للقلق إلى درجة أن المُخَادَعَة - كمحاولة لتجنب مواجهة هذا الواقع مباشرة - هي خطر مستديم يتهدد جميع مشروعاتنا، حتى الفلسفية منها(1). ومن ثَمَّ المستوى الثالث من مستويات الأهمية: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف نستطيع نحن - كبشر وكفلاسفة أو علماء نفس، ساعين إلى فهم البشر - تجنب التردى فى المُخَادَعَة، لأنفسنا وللآخرين؟

يبدأ سارتر بإظهار طبيعة المُخَادَعَة، تلك الطبيعة التى يدل مظهرها على أنها تنطوى

على المفارقة: المُخَادَعَة يمكن أن تُدعى كذب المرء على نفسه. إلا أن فى هذه الفكرة العامة إشكالا مفهوميًا Conceptual. من هذا يمضى سارتر إلى بحث الحل الفرويدى لهذه المفارقات. ومن خلال التقصى الدقيق لأمثلة المُخَادَعَة، يخرج سارتر بإجابة على السؤال الذى يستهدى به، فيها - كما يبدو - مزيد من المفارقة: إنه يجيب بأن الوضع المُهيئ للمُخَادَعَة، هو أن الواقع الإنسانى هو ما ليس هو، وليس هو ما هو. نستطيع فهم شيء من هذا، عبر مفهوم سارتر للثنائية؛ وعلى هذه الخلفية، نستطيع حينها وصف المُخَادَعَة، المدفوعة بالقلق الذى هو - فى رأى سارتر - وعينا بحريتنا الملتبسة. ومسعى هو أن أفوق سارتر نفسه فى توضيح الكيفية التى بها أتاحت مفاهيمه للواقع الإنسانى وللمُخَادَعَة نفسها، تجنب المفارقات التى يبدأ بها الفصل. وأختم ببحث ما هو ربما أكثر الأسئلة إلحاحا: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف استطاع الإفلات من المُخَادَعَة؟

مفارقات المُخَادَعَة

إن نفس فكرة خداع الذات قد تلوح منطوية على المفارقة (2). فلنأخذ فى الاعتبار ما يلى:

أولا: فى الكذب العادى، يعرف الكاذب شيئا أو يُصدِّقه. ولكنه يحاول أن يظهر لنفسه أن ضحيته تصدق العكس. إلا أن خداع الذات يبدو أنه يتطلب كلا من تصديق نفس الشخص شيئا، وعدم تصديقه نفس هذا الشئ. فكما يقول سارتر: «على أن أعرف بصفتي خادعا، الحقيقة المخفية عنى بصفتي مخدوعا». (BN ص 49).

ثانيا: نحن لا نستخدم كلمة «الكذب» فى هذا السياق، سوى إذا كان قول الكذب مقصودا؛ وإلا فإنه مجرد خطأ. أما إذا كانت الضحية المستهدفة تدرك أن الكاذب يقصد خداعها، فإن الخداع محكوم عليه بالإخفاق. لكن فى حالة خداع الذات، تبدو ثانية مفتقدين لـ «ازدواجية الخادع والمخدوع» التى هى وضع مهيئ للكذبة الناجحة. إن قَصَدْتُ الكذب على نفسى، فإن على أن أكون واعيا بهذا القصد، بما أن القصد شرط للوعي، وأن كل وعي واع بنفسه (الفصل الثالث من هذا الكتاب). من ثمَّ فبال تأكيد أن كذبتى يجب أن «ترتد وتتهار، على مرأى منى». (BN ص 49). محاولة خداع النفس، يستحيل أن تنجح.

ما لدينا الآن هو صعوبة منطقية خالصة: الخيرة تتبؤنا بأن خداع النفس يقع بالفعل. إلا أن مفارقاتٍ من قبيل تلك التي تم عرضها سالفًا، يبدو أنها تجعل وقوعه مستحيلًا. «عندئذ يبدو خرجنا على أقصاه، بما أننا لا نستطيع رفض المُخَادَعَة، ولا كذلك نملك القدرة على فهمها.» (BN ص 50). معظم الناس هذه الأيام - وحتى معظم الفلاسفة - يغلب عليهم أن يتجهوا صوب صورةٍ ما من بيانٍ تغلب عليه الصيغة الفرويدية: سيرجعون إلى معتقدات - ومقاصد - لا واعية، أو يصفون خداع جزء من الشخص - وليكن ما يسمى بـ «الهذا» Id [والذي يشار به إلى الجانب اللاشعوري من النفس، حيث مصدر الطاقة الغريزية والحيوانية] - لجزءٍ آخر - وليكن الـ «أنا» Ego. وسارتر يتقد هذه البيانات من عدة منطلقات.

نقد سارتر للـ «حل» الفرويدى

إن الحجة التي يدحض بها سارتر البيان الفرويدى لخداع الذات (3)، هي أساسا ذات حدين:

من ناحية، فإن البيان الفرويدى غير متسق في ذاته. في ظاهره يعيد هذا البيان وضع ازدواجية الخادع والمخدوع - التي اتضح أنها ضرورية لفهم المقصود بمفهوم الكذبة - داخل الفرد الخادع لذاته. ومن أول نظرة، يبدو هذا تقسيما، ولكن لا إلى اثنين من الناس؛ بل إلى «هذا» Id، أو «هو [لغير العاقل]» It (وكثيرا ما تعنى كلمة Id في اللغة اللاتينية، «هو [لغير العاقل]» It) - أى مجموعة من الدوافع والغرائز التي يمكن إدراكها بافتراضات تكاد تكون محتملة، ولا غير - و«أنا» Ego الذي هو أنا. وبما أن ما يخدعنى - في هذه الحالة - هو شيء من قبيل «هو [لغير العاقل]» It، فبناء على هذه القراءة «يستبدل التحليل النفسى بمفهوم المُخَادَعَة، فكرة كذبة بلا كاذب.» (BN ص 50-51). ومزيد من التقصى عن كتب، يكشف أن التحليل النفسى لا يثابر على اتخاذ نفس الرأى في الـ «هذا» (4 Id): الـ «هذا» Id ينشد التعبير عن دوافعه... إنه يشرع في خطة للتنكر، كى يفلت بتعبيره هذا من الرقيب، وإذن فإن الـ «هذا» Id ليس «هو [لغير العاقل]» It على الإطلاق. في هذه الحالة فإن التحليل النفسى لم يستبدل بالمُخَادَعَة فكرة كذبة بلا كاذب، بل فكرة كذبة عادية: خداع النفس هو في حقيقته خداع الآخر، في صورة مُصَغَّرَة. إن فرويد قد «قسم الكل النفسى إلى اثنين». وليست حجة سارتر هي

تلك المثيرة للتساؤل، القائلة بأن فرويد بهذا قد استبعد بتفسيره خداع الذات بدلا من أن يشرحه به - على غرار مسلك بعض الشراح أحيانا - بل هي أن هذا التقسيم لا يتسق مع نظريات فرويد نفسه في الرمزية اللاواعية. إن كان الـ«هذا» Id والـ«أنا» Ego حقا كائنين واعيين منفصلين، فَلَوُجِدَت تعميمية يكاد يستحيل الرجوع عنها؛ مصدرها كيفية بلوغ الرمزية التي يسعى أحد الكائنين الواعيين - الـ«هذا» Id - إلى التستر بها على تعبيراته... بلوغها درجة استغراق سلوك كائن واع آخر - هو الـ«أنا» Ego - وأدنى لفتاته. كيف يمكن لسعالٍ يُلحّ بخزعه على امرأة - ويعيه «أناها» - أن يعبر رمزيا عن رغبة في علاقة غرامية محرمة، مبعثها كائن واع آخر منفصل تماما - هو الـ«هذا» Id؟ (BN ص 53-54)؛ ومن ثَمَّ فإن البيان الفرويدي غير متسق.

لكن من ناحية أخرى - كما يستطرد سارتر - يتضح من وصف المحللين النفسيين لكثير من حالات التحليل النفسي، أن مرضاهم - في الواقع - متبهون بلا شك إلى ذلك الذي يُنسب إليهم أنهم غير واعين به، بما أنهم يستعرضون «أفعالا سلوكية هي قابلة موضوعيا للاكتشاف، لا يمكنهم الإخفاق في رصدها، لحظة قيامهم بها». ويتعرض سارتر لحالة امرأة هي «مرضىً باردة جنسيا»، تظهر «دلائل موضوعية على التلذذ، أثناء ممارسة الجنس»، ولكنها «تنفيها بضراوة». إن مثيلات هذه المرأة «يجعلن شاغلهن شرود أذهانهن سلفا عن التلذذ، الذي يرهبنه. وعلى سبيل المثال فكثير منهن يتحولن بخواطرن - ساعة الفعل الجنسي - إلى انشغالاتهن اليومية، ويقمن بحساباتهن المنزلية». إن الواحدة منهن تفعل هذا «لكي تثبت لنفسها أنها باردة جنسيا». ليس ما في الأمر هنا أيُّ مما يتعلق باللاوعي: إنها المُخادعة، بكل ما تنطوى عليه من مفارقات (BN ص 54). وكثيرا ما يبعث المثل الذي يضربه سارتر، سخرية الإناث من بين الجمهور المتابع لمحاضراتي: ألم يسمع بما يعرف باصطناع دلائل بلوغ أقصى النشوة Faking orgasms؟ لكن [الإجابة على هذا السؤال هي أن] المرأة التي تصطنع دلائل بلوغ أقصى النشوة، لا تقوم بمُخادعة! إنها تتصرف على هذا النحو كي تُرضي ضجيعها - على سبيل المثال - أو تتجنب المواجهة، وإن كانت كذلك ستقول لضجيعها إنها استشعرت لذة: أفعالها وأقوالها تتسق مع بعضها البعض. إنه «كذب صراح، وفيه تحقيق [للاخر]». (BN ص 67)، أيا كان ما في الدافع إلى هذا من إثارة. بينما المرأة

الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحِمِيَّة! وأيضاً بصراحة واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. من ثمَّ فما زلنا أمام مسألة المُخَادَعَة. التحليل النفسى لم يمض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنسانى: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصاً واحداً فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاحها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنتين من الناس، فلا يكون حينئذٍ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا فى الحقيقة نعجز عن فهم أى شىء من ظاهرة المُخَادَعَة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هى خطوة عبقرية، وإن كان فيها شىء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصاً واحداً، ولكن الناس ليسوا مطابقين لأنفسهم: «إن مبدأ التوافق [بمعنى التوافق بالذات: أ] يساوى أ» الذى يعتد به المناطق كمبدأ منطقى أساسى ك.م. الذى ليس على الإطلاق مُسَلِّمة عامة تصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأً تركيبياً يتمتع بمجرد كُليَّة محدودة: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 58). بل إن «الواقع الإنسانى [هو هذا] كائن [الذى]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 58) (5).

من الرضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات - تلك التى فى خداع الذات - ماراً بآخر، هو القول بأن الواقع الإنسانى يتتهك قوانين المنطق!

إلا أن فى استطاعتنا فهم شىء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية (6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنسانى بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنسانى مطابقاً لذاته. لكن طرفى كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخلياً؛ بحيث أن سارتر - إذ يميز بينهما - «لا يقسم الكل النفسى إلى اثنتين».

إن الواقع الإنسانى - بحكم نفس طبيعته - يستتبع «فاعلية مزدوجة فى قلب الوحدة» A double activity in the heart of unity (BN ص 53). ويُعرِّف سارتر بالعديد من هذه الازدواجيات (BN ص 57-58):

1 - حقيقة الواقع Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقة، شأن كون امرئ قد ولد فى مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيًا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التي يعرف بها سارتر هنا هي «حقيقة الواقع» هذه] في مواجهة التجاوز Transcendence (7)، وهو المضى إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتي منها - على سبيل المثال - رغبة المرء في المبادعة بينه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسِنَ (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنساني في عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أى «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هي التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمتنا الخاصة 'there' into our particular 'throwness' Our' (BT ص 135). والقيم التي نتجاوز بها هذه الـ«ثمة» التي ألقينا فيها، هي قيم ذات أهمية مركزية لـ«ماهية» الإنسان، تلك الماهية التي هي - وفقا لما في الوجودية السارترية من مسلمة أساسية في التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتي يتماثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشروعه الأساسى (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 - الوجود وسط العالم: «وجودنا العاطل كشئ سلبى بين أشياء أخرى»، في مواجهة «الوجود فى العالم» [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذى يتسبب فى إيجاد عالم، بتسليطه ذاته - بما يجاوز العالم [العادى، الذى تفرضه حقيقة الواقع] - فى اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود].

3 - الازدواجيات الزمنية: وبوجه خاص أفعالنا الماضية، فى مواجهة الإمكانيات المستقبلية.

4 - الوجود للآخرين: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجه أدق - منظور الإشارة إلى النفس بكلمة «المرء» ON فى الفرنسية أو Das Man فى الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا تأكيدًا لـ«الوجود للآخرين»]، فى مواجهة الوجود لذاته، وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير (8)].

والموضوع الذى يستغرق سارتر بأكثر من غيره، فى الفصل الذى عقده عن المُخادعة فى كتابه «الوجود والعدم». (ينظر BN II.ii أى الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثانى) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» و«التعالى»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شراح سارتر.

الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحِمِيَّة! وأيضاً بصراحة واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. من ثمَّ فما زلنا أمام مسألة المُخَادَعَة. التحليل النفسى لم يفض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنسانى: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصاً واحداً فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنين من الناس، فلا يكون حيتثُ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا فى الحقيقة نعجز عن فهم أى شىء من ظاهرة المُخَادَعَة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هى خطوة عبقرية، وإن كان فيها شىء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصاً واحداً، ولكن الناس ليسوا مطالبين لأنفسهم: «إن مبدأ التطابق [بمعنى التطابق بالذات: «أ يساوى أ» الذى يعتد به المناطق كمبدأ منطقى أساسى ك.م.] الذى ليس على الإطلاق مُسَلِّمة عامة تصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأً تركيبياً يتمتع بمجرد كُليَّة محدودة»: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 58). بل إن «الواقع الإنسانى [هو هذا الس] كائن [الذى]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 58) (5).

من الرمضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات - تلك التى فى خداع الذات - ماراً بآخر، هو القول بأن الواقع الإنسانى ينتهك قوانين المنطق!

إلا أن فى استطاعتنا فهم شىء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية (6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنسانى بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنسانى مطابقاً لذاته. لكن طرفى كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخلياً؛ بحيث أن سارتر - إذ يميز بينهما - «لا يقسم الكل النفسى إلى اثنين».

إن الواقع الإنسانى - بحكم نفس طبيعته - يستتبع «فاعلية مزدوجة فى قلب الوحدة» A double activity in the heart of unity (BN ص 53). ويُعرِّف سارتر بالعديد من هذه الازدواجيات (BN ص 57-58):

1 - حقيقة الواقع Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقة، شأن كون امرئ قد ولد فى مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيًا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التي يعرف بها سارتر هنا هي «حقيقة الواقع» هذه] في مواجهة التجاوز Transcendence (7)، وهو المضي إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتي منها - على سبيل المثال - رغبة المرء في المباعضة بينه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسِيَنَّ (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنساني في عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أي «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هي التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمتنا الخاصة 'there' into our particular 'Our throwness' (BT ص 135). والقيم التي نتجاوز بها هذه الـ«ثمة» التي ألقينا فيها، هي قيم ذات أهمية مركزية لـ«ماهية» الإنسان، تلك الماهية التي هي - وفقا لما في الوجودية السارترية من مسلمة أساسية في التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتي يتمثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشروعه الأساسي (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 - الوجود وسط العالم: «وجودنا العاطل كشيء سلبي بين أشياء أخرى»، في مواجهة «الوجود في العالم» [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذي يتسبب في إيجاد عالم، بتسليطه ذاته - بما يجاوز العالم [العادي، الذي تفرضه حقيقة الواقع] - في اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود.

3 - الازدواجيات الزمنية: وبوجه خاص أفعالنا العاضية، في مواجهة الإمكانيات المستقبلية.

4 - الوجود للآخرين: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجه أدق - منظور الإشارة إلى النفس بكلمة «المرء» ON في الفرنسية أو Das Man في الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا تأكيدًا لـ«الوجود للآخرين»]، في مواجهة الوجود لذاته، وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير (8)].

والموضوع الذي يستغرق سارتر بأكثر من غيره، في الفصل الذي عقده عن المُخادعة في كتابه «الوجود والعدم». (ينظر BN II.ii أي الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثاني) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» و«التعالّي»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شراح سارتر.

المُخَادَعَة والحريّة والقلق والالتباس

تماما مثلما أن الكذبة ليست كذبة إلا إذا كانت مقصودة، فكذلك المُخَادَعَة ليست مُخَادَعَة إلا إن كان لها دافع. وفقا لسارتر فإن ما يدفع إليها هو «القلق» أمام حريتنا (BN ص 29). هذه الدعوى - التى لها نفس الطابع المميز لسائر دعاوى سارتر - القائلة بأن الوعى بالحريّة مثير للقلق بعمق، قد تبدو عجيبة: بالتأكيد أن الحريّة شيء نرغب فيه جميعا ونُثمّنه غالبا. إلا أن مفهوم سارتر للحريّة أكثر اتساعا من كثير من المفاهيم المعتادة. وهو ينجح فى إضفاء بعض المعقولة على القول بأن الوعى بالحريّة يستتبع القلق.

بما أن «وجود المرء هو كونه حرا»، فإن للحريّة إذن نفس البنية المزدوجة التى للواقع الإنسانى ذاته (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). وكذلك القلق بالتالى: قد يكون القلق إما ناظرا إلى الأمام أو ناظرا إلى الخلف، لكن المُفترض هو أن بيانا كاملا للقلق قد يكشف كونه مُشاركًا فى ازدواجيات الواقع الإنسانى كافة.

قد أشعر بالرعب على شفا حفرة: الرعب هو إدراكى لذاتى كشىء - وسط أشياء - قابل للتدمير... شىء قد تتسبب هبة مفاجئة للريح - أو مُنزَلَق - فى جعله يتدهور إلى أسفل الأخدود (BN ص 30). إلا أن الخوف ليس هو القلق بعد: القلق يتبدى فى الدوار، الذى هو اكتشافى أن «شيئا لا يحول بينى وبين إسراعى بإلقاء نفسى فى الهوة». (BN ص 32). إنه «القلق أمام المستقبل». وإذن، أفليس فى هذا ما فيه؟ فليخطر على بالنا مجرد احتمال: أن انحرف عن غايى بتأثير حركة السير فى الطريق... قد أظل فى القطار دون النزول فى المحطة الواجبة، وتفوتنى المقابلة الهامة الخاصة بمهنة جديدة... قد أدع هذا الرجل يضاجعنى، وأنسف سعادتى الزوجية فى لحظة. وأخيرا (يُنظر TE ص 100)، الزوجة التى «انتابها الفزع عندما تركها زوجها بمفردها... الفزع من الجلوس إلى النافذة ومشاهدة المارة مثلما تفعل العاهرة»! ألا نستشعر أحيانا «دوارا مرعبا، مبعثه أى من الاحتمالات» (المصدر عينه: نفس الصفحة)، على شفا أى حفرة، حقيقية كانت أو مجازية؟

فلتخيّل الآن أننى تسلفت الطريق إلى الحفرة لأننى عقدت العزم على حسم الأمر نهائيا على إلقاء نفسى من عل! عندما أصل... عندما أدع نظرتى تنحدر نزولا إلى قاع

الهوة: أرى كل ما اعترمته يتلاشى ذائبا: أدرك «ما فى سالف عزمى من عجز تام! أنا لا أخضع له: يخفق هو فى المهمة التى علّقته عليها». هذا يصفه سارتر بأنه «القلق أمام الماضى»... الإقرار بالقلق بأننى لست مُلزمًا بقراراتى السابقة (BN ص 32-33). هنا أيضا يطرح نفسه سؤال مشابه: أليس أنه يوجد ما يؤيد هذا الوصف؟ رغم أننا جميعا نمزح بشأن إخفاق القرارات الخاصة بتجديد حياتنا مع بداية السنة الجديدة، وقد نأبى منح «حسراتنا» على خسارة المسافة المتبقية من السباق، لقب «القلق» (الدالّ على كون القرار أكثر جدية)، فبالمثل أيضا ما يتابنا من شعور مصاحب للإقرار بأنه لم يزل متوقفا علينا نحن أن نُنفذ قرارنا. كذلك يمكن القول بأن هناك ضربا آخر من القلق أمام الماضى، هو القلق أمام المسؤولية، مثلما عندما أضطر إلى الإقرار بمسئوليتى عن هذا البدن المعاق... بدنى أنا الذى ظل فيه بعض من حياة، إثر محاولتى تنفيذ مشروعى الخاص بإلقاء نفسى فى الحفرة، لكن دون أن أفلح فى قتل نفسى.

إذن فإن المُخادعة هى ردّ فعل على القلق أمام الحرية، أى أمام الواقع الإنسانى الملبس. كثيرا ما يتم تصوير المُخادعة - فيما ورد بكتابات سُراح سارتر - كمتخذه هيتين: إما «التهرب من التجاوز» أو «التهرب من حقيقة الواقع». لكن حتى إن أقررنا استخدام مصطلحات كذلك، فى معناها الأوسع نطاقا - المشتمل على الازدواجيات الأخرى - فلا زال هذا ضربا من التبسيط مبالغا فيه! فيما أن كل ازدواجية، هى مُكوّنة من ثنائى يرتبط طرفاه أحدهما بالآخر داخليا، فإن الفرار من الواحد منهما هو فرار من الآخر؛ ومن ثمّ «يجد المرء نفسه فى مواجهة وعرة مع الآخر» (BN ص 56).

من ثمّ فإن الإنسان الذى تهرّب فى الماضى من الخطر، ومن مواجهة الغير فى عدد من المواقف، قد يقول: «أنا لست جباناً»، غير قاصد بهذا أن أفعاله الماضية لا تُقيّد مستقبله (وهى حقيقة)، بل أن الماضى ليس إلا مياه جرت تحت الجسر: ما لأفعاله الماضية من أى صلة به، أو قاصدا أن النمط الذى يرى الآخرون أفعاله عليه، ليس من منظوره هو نمطا. فى كل مرة يوجد تفسير مختلف، وربما أشد نبلا: كان فى طريقه إلى المكسيك لاستهلال إصدار صحيفة تدعو إلى السلام، عندما ضبط مُتهربا من الخدمة العسكرية ([مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة فى ثبت المصادر برمز NE]. وينظر BN ص 63). هذا الرجل يتهرّب فى الظاهر من أفعاله الماضية، ولا يقر إلا بالمكانيات

المستقبل. أو يتهرَّب من «وجوده للآخرين» ولا يقر إلا بـ«وجوده لذاته». غير أن نفس فكرة الإمكانات المستقبلية - تلك الإمكانات التي هي له، لا مجرد إمكانات بالمعنى المجرد - لا يمكن فصلها عن أفعاله الماضية: أفعاله الماضية تشكل مساراً زمنياً يتسلط على المستقبل. ليس معنى هذا بالطبع أنه لا يستطيع تغيير هذا المسار، فإن «التحوُّل الحاسم» هو دائماً في الإمكان (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). لكن هذه ليست الحالة التي نتخيلها هنا. إذن فإن هذا الرجل يتهرَّب من مستقبله تماماً بنفس الدرجة التي يتهرَّب بها من ماضيه. هذا ومن المفترض أن برهانا مواكباً، يصح على تصوُّر له كمتهرِّب من «وجوده للآخرين».

إن قول هذا الرجل: «أنا لست جباناً»، ليس السبيل الوحيد أمامه لتقمُّص المُخادعة فحسب، فهو إن قال «أنا جبان»، قد يكون بالمثل في حالة مُخادعة! إن قال هذا قاصداً به أن نمط سلوكه الماضى يجعل التعريف بأنه «جبان» ينطبق عليه، فإن قوله صادق (ينظر BN ص 64). لكنه في حالة مُخادعة إن كان يتقدم بهذا من باب الاعتذار، قاصداً أن الجبنَ جانبٌ ثابت منه... سمة لطابعه لا يتحمل هو عنها أى مسئولية، وتتسبب في جعله يفر من الخطر. إنه عندئذ يكون قد أسس جنبه كواحد من تلك «الموضوعات النفسية»، التي يملأ التأمل المشوب بها الـ«أنا». أو كذلك قد يكون قائلاً «أنا جبان» كنوع من اعتراف، من باب أن يكون «صريحاً»! لكن وفقاً لما يذهب إليه سارتر، فإن الصراحة - على الأقل في مفهومه هو (11) - لها بالضبط نفس البنية الجوهرية التي للمُخادعة (BN ص 65). المثال المستحيل الذي للصراحة، هو «كون المرء ما هو»، حيث يعنى هذا: تماثله تماماً بحقيقته الواقعة، بعبارة أخرى «ما المرء إياه»، بمعنى كون الواقع الإنسانى «ليس ما هو» (BN ص 66). الصراحة هي المجاهرة بـ«أننى ما أنا هو. أقرُّ بهذا». لكن «من الذى يعجز عن رؤية كون الرجل الصريح مؤسساً نفسه كشيء، كى يتهرَّب من الوضع الشيء الذى يكون الشيء فيه، بنفس فعل الصراحة ذاك؟» (BN ص 65). الاعتراف هو بحكم طبيعته ذاتها، إقراراً بالمسئولية عن الأفعال المعنية والتماس التقدير قائله من أجل صراحته، فى آنٍ معا. ومن ثَمَّ فإنه الإقرار ضمناً بالتجاوز.

لكننى فى الفقرتين السابقتين - ومثل كثير من الشُّراح، بل ومثل سارتر نفسه أحيانا - استسلمت لإغراء التعبير عن اعتقادات المُخادعة الجارى بحثها، بـ«أنا جبان» أو

«أنا لست جباناً». وهذا - رغم تيسيره لمهمتنا في العرض - يجسّد افتراضين يطرحان أسئلة:

1 - أولاً يبدو التعبير عن هذه الاعتقادات في جُعل، مفترضاً سلفاً أن الاعتقادات - بما فيها الاعتقاد في المُخادعة - هي بالضرورة مصوغة في مفاهيم، أو مُبَيَّنة بالتفصيل. غير أن الأمثلة التي يضربها سارتر، هي - بصفة عامة - من العسير أن تُنظَّم في هذا النمط! على سبيل المثال فإنه يصف امرأة لعوباً، هي على موعد مع رجل: «إنها واعية تماماً بما تبعثه من رغبة، غير أن الرغبة لَسْتُشعرها بالذلل؛ إن كانت ضارية سافرة. إلا أنها لن تستشعر أى فتنة على الإطلاق، في احترام من جانب ذاك الرجل لا يتعدى كونه احتراماً». لكن في واقع الأمر، هو قد أمسك بيدها:

«إن ما فعله رفيقها يحتمل أن يغير الموقف، إذ يستدعى فعله ذاك قراراً فورياً: تركها له يدها هو ارتضاؤها المغازلة... انخراطها. وسحبها إياها هو الإخلال بالانسجام المتهدّد المزعزع الذي يصفى على اللحظة سحرها. نحن نعرف ما يقع لاحقاً: الشابة تترك يدها حيث هي، لكنها لا تلاحظ أنها تتركها». (BN ص 55-56).

في هذا المثل كثيرٌ من مستويات المُخادعة، يحللها سارتر ملياً. لكن واحداً منها يكمن في معاملة المرأة ليدها على أنها مجرد شيء... «كائن في وسط العالم»، لا كجزء من بدنِها «الذاته» المُعبّر (الفصل الخامس من هذا الكتاب). لنا أن نقول عنها إنها «تعتقد أن يدها مجرد شيء مادي، لا يعبر عن أى شيء»، إلا أننا بالتأكيد لسنا بحاجة إلى تخيّل نزولها صراحة على هذا الفرض. الفكرة هنا ليست أنها لا تستطيع التعبير عن اعتقادها، فالاعتقاد - رغم كل شيء - وعي، وكل وعي واعٍ [ب.ك.م.] نفسه، بل أنها بغير حاجة إلى التأمل في اعتقادها، أى أن وعيها باعتقادها قد يظل غير موضعي Non-positional، وإذا بدأ الإدراك على أنه «قبل إدراكي» Pre-conceptual (الفصل الثالث من هذا الكتاب)، فإن علينا أن نتقبل احتمال كون الاعتقاد - السالف على التأمل - فاعلاً بالمثل نفس الشيء (12).

2 - ثانياً نحن نعرف أنه فور إيجادنا لكلمة «أنا» [أو ضمير المتكلم]، نكون على صعيد التأمل: «لا يظهر أنا [أو ضمير المتكلم] أبداً إلا بمناسبة أى من أفعال التأمل». (TE ص 53). والفكرة في استرعاء الانتباه إلى هذا، ليست أن اعتقاد المُخادعة يستحيل تأمله؛

المُخَادَعَة المقصود، مشروع اعتقاد فى شىء هو - بحكم طبيعته ذاتها - «مسألة صدق»، يكشف - إن جرى تأمله - أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن المُخَادَعَة تستغل طبيعة الصدق: المُخَادَعَة محكوم عليها سلفاً، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز فى العزم الأكيد على عدم المبالغة فى الطلب، وفى اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغب نفسها على اتخاذ قراراتٍ باعتراف حقائق غير أكيدة.» (BN ص 68). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيئَة، بعين ناظرة إلى كون الصدق لا يقر البيئَة المُقنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلي للمُخَادَعَة، هو ما توحى به المُخَادَعَة من قرار بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 68). لكن ألا يُعرض نفس هذا القصد، مشروع المُخَادَعَة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعياً موضوعياً، أى تأملاً. لكن سارتر يوضح أن «ما فى الأمر، لا علاقة له بقرارٍ تأملىٍ إرادى.» (BN ص 68). وبالتالي فإن بإمكان المُخَادَعِينَ، الإبقاء على المُخَادَعَة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلعين بتأمل خالص.

الإخلاص والمُخَادَعَة

كُلُّ مصارحة - سواء كانت «صدقا» أو «مُخَادَعَة» - هى عُرضة للتأمل، بما أن التأمل يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق - كاعتقاد - يستتبع اتخاذ موقفٍ حيث لا يوجد ما يبرر تماماً أى موقف، فإنه «يستوى ما إذا كانت حالة المرء هى الصدق أو المُخَادَعَة.» (BN ص 70 هامش 9). لكن حتى إن كان الصدق - بحكم طبيعته ذاتها - لا يقر بالبيئَة الحاسمة، فبالأكيد أن هناك طرقاً أفضل وأسوأ للتعامل مع البيئَة، تماماً مثلما أن هناك آراء تكاد تكون متجذرة. وهذا هو ما يشير إليه سارتر، عندما يذكر «ضوابط الحقيقة ومعاييرها، كما يتقبلها الفكر النقدى الذى فى الإخلاص.» (BN ص 68). إن كان مشروع المُخَادَعَة هو «ما توحى به المُخَادَعَة من قرار بشأن طبيعة الصدق... قرار غير تأملى، أى قرار باستقلال طبيعة الصدق، عن طريق التقليل من رفعة معايير البيئَة، فإن لنا كذلك أن نقول إنه يوجد مشروع للإخلاص: «قرار بإخلاص، بشأن طبيعة الصدق»، يستهدف اختبار الأدلة نقدياً (ينظر Catalano 1996 ص 105). بل إن سارتر يمدنا بنموذج على مثل هذا المسلك (16): هو الشاذ جنسياً، الذى

أكد قوله: «أنا لست شاذًا»، والذي: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذًا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمط لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنسانى لا يمكن فى النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذًا». (BN ص 46)(17).

القرار - النابع من الإخلاص - يتناول هذه البيئة نقديا، محصلته القرار بالانخراط فى التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسى؛ التى يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرأة، تنتج ما تنتج من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة»: Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من المُخادعة، التى يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإبائنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا». (BN ص 70 هامش 9، وتُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعرس مواصلته: فالمُخادعة «يغلب عليها أن تديم نفسها... ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه فى صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه»: (BN ص 68). المُخادعة - بحكم ما لها من رسوخ فى التباس الواقع الإنسانى، وأيضا بحكم ذاك الذى يحفزها من قلقٍ مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة - تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود الإنسانى». (18). هذا وفى القسم النهائى، سنخوض فى مثال هو فى آنٍ معًا، يصوّر صعوبات بلوغ الإخلاص، ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للمجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلانى على ضرر ما، لا يكفى للحث على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرهّبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن من لهم من بين المدخنين حدٌ أدنى من العلم، يُقرّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالفعل يقلعون.

المُخَادَعَة المقصود، مشروع اعتقاد فى شىء هو - بحكم طبيعته ذاتها - «مسألة صدق»، يكشف - إن جرى تأمله - أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن المُخَادَعَة تستقل طبيعة الصدق: المُخَادَعَة محكوم عليها سلفاً، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز فى العزم الأكيد على عدم المبالغة فى الطلب، وفى اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغب نفسها على اتخاذ قراراتٍ باعتراف حقائق غير أكيدة.» (BN ص 68). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيئية، بعين ناظرة إلى كون الصدق لا يقر البيئية المقتنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلي للمُخَادَعَة، هو ما توحى به المُخَادَعَة من قرار بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 68). لكن ألا يُعرض نفس هذا القصد، مشروع المُخَادَعَة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعياً موضوعياً، أى تأملاً. لكن سارتر يوضح أن «ما فى الأمر، لا علاقة له بقرار تأملى إرادى.» (BN ص 68). وبالتالي فإن بإمكان المُخَادَعِينَ، الإبقاء على المُخَادَعَة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلمين بتأمل خالص.

الإخلاص والمُخَادَعَة

كُلُّ مصارحة - سواء كانت «صدقا» أو «مُخَادَعَة» - هى عُرضة للتأمل، بما أن التأمل يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق - كاعتقاد - يستتبع اتخاذ موقفٍ حيث لا يوجد ما يبرر تماماً أى موقف، فإنه «يستوى ما إذا كانت حالة المرء هى الصدق أو المُخَادَعَة.» (BN ص 70 هامش 9). لكن حتى إن كان الصدق - بحكم طبيعته ذاتها - لا يقر بالبيئة الحاسمة، فبالأكيد أن هناك طرقاً أفضل وأسوأ للتعامل مع البيئة، تماماً مثلما أن هناك آراء تكاد تكون متجذرة. وهذا هو ما يشير إليه سارتر، عندما يذكر «ضوابط الحقيقة ومعاييرها، كما يتقبلها الفكر النقدي الذى فى الإخلاص.» (BN ص 68). إن كان مشروع المُخَادَعَة هو «ما توحى به المُخَادَعَة من قرار بشأن طبيعة الصدق... قرار غير تأملى، أى قرار باستقلال طبيعة الصدق، عن طريق التقليل من رفعة معايير البيئة، فإن لنا كذلك أن نقول إنه يوجد مشروع للإخلاص: «قرار بإخلاص، بشأن طبيعة الصدق»، يستهدف اختبار الأدلة نقدياً (ينظر Catalano 1996 ص 105). بل إن سارتر يمدنا بنموذج على مثل هذا المسلك (16): هو الشاذ جنسياً، الذى

أكد قوله: «أنا لست شاذًا»، والذي: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذًا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمطٍ لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنسانى لا يمكن فى النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذًا». (BN ص 46)(17).

القرار - النابع من الإخلاص - تناول هذه البيئة نقديا، محصلته القرار بالانخراط فى التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسى؛ التى يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرأة، تنتج ما تنتج من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة»: Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من المُخادعة، التى يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإبانتنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا». (BN ص 70 هامش 9، وتُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعرس مواصلته: فالمُخادعة «يغلب عليها أن تديم نفسها... ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه فى صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه»: (BN ص 68). المُخادعة - بحكم ما لها من رسوخ فى التباس الواقع الإنسانى، وأيضا بحكم ذاك الذى يحفزها من قلقٍ مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة - تُمثّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروع للوجود الإنسانى». (18). هذا وفى القسم النهائى، سنخوض فى مثال هو فى آنٍ معًا، يصوّر صعوبات بلوغ الإخلاص، ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلانى على ضرر ما، لا يكفى للحث على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرغبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن من لهم من بين المدخنين حدٌ أدنى من العلم، يُقرُّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالفعل يقلعون.

كل من المدخنين والعاملين فى مجال التطيب، يميلون فى أجاديتهم إلى تعبير «الإدمان». فهؤلاء يدركون مرضاهم - كما أدرك أولئك أنفسهم - لا كمؤثرين أن يدخنوا، بل كعاجزين عن ألا يفعلوا. هذا «الإدمان» - كما يحلو لهم التعبير عن حالتهم - يبدو لهم مفسراً لصعوبة الإقلاع: إنهم يعتقدون به كحالة للمرء تنتج محفزات على التدخين لا تقاوم. وهنا أحد المواضيع التى بها مجال للمُخادعة: الإدمان هو أحد تلك المواضيع النفسية الناشئة عن التأمل المشوب. ليس معنى هذا إنكار كون أولئك الذين يحاولون الإقلاع عن التدخين، قد يعانون مشقة بدنية، ويجدون من العسير التركيز، ويصيرون متبرمين وسريعى الانزعاج. لكن هذا - كما قد يحتج الفنومولوجيون - لا يتعدى إثباته كون العادات متمكنة! إثارنا أن ندخن، وأن نهرب من الخطر، وأن نبتل «المنبه» ونعاود النوم: كل هذا يصير عندما يتكرر مرارا، «متأصلا» Sedimented فى البدن، على حد تعبير مرلوبوتني (PP ص 441-442). «الإدمان» كمفهوم - على الأقل فى هذا السياق - هو نفسه من بين صيغ المُخادعة. و«العزم» كمفهوم، هو الآخر من بين هذه الصيغ! قد يقر المدخن بأن ما هو متسلط عليه، ليس إدمانا... «ليس مثل إدمان الهرويين»، بل يقول إن كل ما فى الأمر أنه «يفتقر إلى العزم» على الإقلاع، مُدركا العزم كخاصية إما يملكها المرء أو يفترق إليها، دون أن يكون الذنب ذنبه على الإطلاق. إلا أن ما يدعوه مدمن التدخين «الافتقار إلى العزم»، ليس - مرة أخرى - إلا تلك العادة المتأصلة... عادة الاستسلام للإغراء.

غير أن المدخن سيُصِرّ - بكل صلب - على أنه يريد أن يقلع، بل على أنه مستميت فى محاولة الإقلاع. ويوجد هنا - وإن خفية - المزيد من طبقات المُخادعة المترابكة. سارتر يكتب قائلا: «منذ بضع سنين، فَرَضْتُ على نفسى القرار ألا أعود أدخن بعد. كان الصراع قاسيا، وفى الحق أننى لم أكن أبالى كثيرا بمذاق التبغ الذى كنت سأحرم منه، بقدر ما بدلالة فعل التدخين [نفسه]. كان تبلور كامل A complete crystallization قد تم: كنت معتادا أن أدخن فى المسرح، وصباحا وأنا أعمل، وفى المساء بعد العشاء. وبدا لى أننى بإقلاعى عن التدخين سأجرّد المسرح من تشويقه، ووجبة المساء من نكهتها، وعمل الصباح من حيويته الطازجة، وحيأة وسط هذا الجذب الكُلّى، لا تكاد تستحق [بذل] الجهد.» (BN ص 596).

كثير من المدخنين سيذكّرهم وصف سارتر لدلالة فعل التدخين، بأمر مألوف لهم: إن تعبير «التبلور» الذي استعاره، ثاقب (19). لاحظ ما يلي: من حيث إن فكرة عدم التدخين تبدو مثل «جذب كلى»، أمامه تبدو الحياة «لا تكاد تستحق بذل الجهد»، توجد دلالة ما، بتأثيرها لم يكن سارتر يريد أن يقلع، رغم قراره بأن يقلع. من ذا الذي يريد ترك ما يعطى الحياة نكهة وجاذبية؟! إذن فلا بد في الحقيقة أن المدخنين الذين يُذكّرهم هذا الوصف بما هو مألوف لهم، كانوا مخادعين في قولهم إنهم أرادوا أن يقلعوا، بما أن الرغبة واحدة من مواضع الوعي، تُظهر كثيرا من التباسات الواقع الإنساني. إنهم يريدون أن يقلعوا، ولا يريدون. (20).

لكن بالإضافة فإن المدخن خَلِيقٌ بأن يخادع بشأن نفس هذه الرغبة. ما إن اضطر إلى الاعتراف بأنه توجد لعادة التدخين لديه دلالة - هي التي تجعله لا يريد أن يقلع - فإنه خَلِيقٌ بأن يقول إنه لا يملك شيئا إزاء تسلط رغبته هذه في عدم الإقلاع، عليه. لنا أن نفر بأنه إن كان التدخين يضيف على المسرح تشويقه، وعلى وجبة المساء نكهتها، وعلى عمل الصباح حيويته الطازجة؛ فإن المرء لا يملك إلا الرغبة في مواصلة التدخين. بل إن هناك ارتباطا داخليا بين المزايا المضافة على الحياة بفعل التدخين، والرغبة في التدخين. والقضية هي: ما الذي يحكمه يضيف التدخين هذه المزايا على المسرح، مثلما على وجبة المساء وعلى عمل الصباح؟ ما هو مصدر هذا التبلور للمعنى؟ وإجابة سارتر هي أنه اختيار المدخن للقيم... قراره اللاموضعي بهذا الاختيار... مشروعه الأساسي.

وإذا قام المدخن بالبلورة، فإن بوسعه أن يناقض التبلور Decrystallize: «لكي أحافظ على قراري بعدم التدخين، اضطررت إلى تحقيق نوع من مناقضة التبلور، أي أنني، دون أن أبرّر لنفسي بالضبط ما كنت أفعله، اخترت التبغ إلى كونه لا شيء سوى ما هو... كونه عشبا يحترق.» (BN ص 597). هذا يشير إلى أن سارتر فيما قبل مناقضة التبلور تلك، كان يدرك التبغ كشيء أكثر مما هو: ما نختاره من قيم، يخلع على العالم صفة الإنساني: تصير الأشياء - وأيضا صفاتها - ملتبسة، مثلما البشر. وهذا في قلب هذه الأخيرة من الطبقات المترابطة التي للمُخادعة. المدخن الذي يظن أنه لا يملك شيئا إزاء رغبته في التدخين، هو في حالة مُخادعة بشأن مزايا التبغ: يبدو له أن إضفاءه على الحياة نكهتها وحيويتها، هو حقيقة بشأن التبغ؛ لا نتاج قيمه هو.

لقد حدد هذا التحليل ثلاثاً من الطبقات المترابطة التي للمُخادعة (21): مفهوم كون التدخين إدماناً، أو كبديل: أن صعوبة الإقلاع راجعة إلى الافتقار إلى العزم على الإقلاع، ومفهوم كون المدخن راغباً في الإقلاع بلا التباس، ومفهوم كونه لا يملك شيئاً إزاء رغبته في التدخين، المتجذرة هي نفسها في مفهوم تمتع التبغ في حد ذاته بمزايا، هي في الحقيقة انعكاسات لما اختاره المدخن لنفسه من قيم. إذن فأى أساليب علاجية، يمكننا استخدامها كي ننزع هذه الطبقات المترابطة التي للمُخادعة؟

أولاً باعتبار أن القلق أمام الحرية هو الحافز على المُخادعة، فإن لنا أن نتوقع مقاومة شديدة للتخلي عن مفهومي «الإدمان» و«الافتقار إلى العزم»، حيث ينبغي أن تفهم «المقاومة» على أنها إيراد ما هو مضاد من حجج وأدلة. على سبيل المثال قد يدعم المدخن دعواه بالإحصاءات، ويأحدث نتائج البحث العلمي في «جوانب شخصية المدمن». وسيكون علينا أن نشتبك بهذه الحجج، ولا شك أنه سيخرج علينا بملاحق لها! قد يصل إلى حد سؤاله نفسه: «لماذا أنا متشبث على هذا النحو بمفهوم الإدمان؟» هذه هي الخطوة الأولى صوب التأمل الخالص.

وقد يتوقف إقناع المدخن بوجود دلالة هي التي تجعله بالفعل يريد أن يدخن، على إدراكه أمراً مألوفاً له - على غرار خبرته هو بالعالم - في وصف سارتر لدلالة التبغ في حياته هو.

لنا أن نتوقع من المدخن أن يقاوم - مرة أخرى - جعل المسؤولية عن رغبته، ملقاة عليه. في رأيي أنه هنا، توجد على الأقل مرحلتان في معاونته على اجتياز هذا الحد: في الأولى منهما عليه أن يقر بأن ما للدخان لديه من دلالة، ليس دلالة مرتبطة بالتبغ في حد ذاته. وفي الثانية عليه أن يقر بأن دلالة التبغ لديه، متجذرة في قيمه هو.

يبدو أن ما يرويه سارتر عن محاولته هو الإقلاع عن التدخين، يحفز على مناقضة التبلور؛ كسبيل إلى بلوغ المرحلة الأولى. لكن لا ننسى أن سارتر نفسه لم يقلع حتى بلغ الحادية والسبعين من عمره، بعد كتابته فقرته تلك بسنين عدة! من الجلي أن مناقضة التبلور المؤقتة تلك، لم تكن كافية للحيلولة دون إعادة تلك الدلالات تبلورها حول التبغ. ورأيي أنا الخاص هو أن إعادة التبلور حول دلالة مختلفة، مُقدَّر لها أن تكون أكثر فاعلية من مناقضة تامة للتبلور. عندما أقلع سارتر أخيراً عن التدخين، نتيجة مشورة

طبية بأن دورته الدموية بلغ من تهالكها أنه قد يُرغم على بتر أصابع قدميه إن لم يقلع عن التدخين، سألته سيمون دي بوفوار: «ألا يحزنك أن تتذكر أنك تدخن آخر سجارك؟»، فأجابها قائلاً: «كلا. أصدّقك القول إننى أجد السجائر الآن مقززة شيئاً ما». وفيما بعد كتبت سيمون دي بوفوار قائلة: «لا شك إنه ربط بين السجائر وفكرة بتر أعضائه واحداً بعد الآخر» (AFS ص 102). كذلك كانت والدتي أحياناً تدّعى أن ما أقنعتها بالإقلاع عن التدخين، كان تشبيه صديقة لها أعقاب السجائر بفضلات الطيور! دلالة التبغ لها تغيرت من كونه شيئاً يتيح لها التركيز على عملها إلى شيء يثير السخط والتقرّز، مثلما تفعل الفضلات. إعادة التبلور أفضل من مناقضة التبلور تماماً، بالتحديد لأن البشر مخلوقات «تُضفى معنى»؛ كما أكد الفنومولوجيون قبل أى من غيرهم.

أما البلوغ بأى مُبدّخ تلك المرحلة الثانية التى هى الإقرار بأن الدلالة التى للدخان لديه تتسق مع قيمه هو، فلا شك أنها ستتطلب استكشافاً لهذه القيم، بل وربما تحليلاً نفسياً وجودياً، من أجل إلقاء الضوء على ما لهذا الشخص من مشروع أساسى. من المعقول أن تكون المناظرة بين أعقاب السجائر والفضلات، قد تسلطت على أسمى وحفزتها، لأن مشروعها الأساسى كان يُضفى قيمة رفيعة على اللياقة المعتنى بها. وبالمثل نَوذُ استكشاف مشروع سارتر الأساسى لكى نفهم السبب فى المدى الذى بلغته من تسلطها عليه، تلك الصورة المُتخيّلة لأعضائه وهى تُبتر واحداً بعد الآخر، بحيث كانت - هى بالتحديد - الكافية لإضفاء دلالة جديدة على التبغ... دلالة ارتبطت بالتحفيز أيضاً.

من المفروغ منه أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون إستراتيجيات تحرير أحدٍ من المُخادعة، مناظرة - على نحو بالغ - لإستراتيجيات التحرير من التحيز الفكرى. وفى الوقت نفسه ليست أكثر منها ضماناً للنجاح!

هوامش الفصل الرابع

- 1 - في هذا المقام، وصفت التعرف على الالتباس بأنه مصدر القلق. وكذلك تفعل لندا بل (Bell 1989) الفصل الثاني)، فيما يمثّل استثناءً من سائر المعلقين أو يكاد. إن سارتر يؤكد أن التعرف على الحرية هو مصدر القلق. إلا أن هذا - كما ينبغي أن يتضح - ليس فيه أي اختلاف.
- 2 - يُفضّل سارتر هذه المفارقات بوضوح بالغ، على نحو يقرّه الفلاسفة الأنجلوأمريكيون ويقدّرونه. وكتب المشتبهات الخاصة بموضوع خداع الذات، كثيراً ما تضم بين فصولها إعادة طبع للفصل الذي كتبه سارتر عن المُخادعة: هو النص الوحيد من بين أعماله، الذي يقرّوه الفلاسفة التحليليون بانتظام. وفيما يفترضه كاتالانو، فإن إخراج هذا الفصل من السياق يبدو يسيراً بسبب لغته الباهرة، وما يحويه من أمثلة يسهل فهمها. إلا أن هذا الفصل - كما يسجل جوزيف كاتالانو - «ليس منشور دعاية عن المُخادعة في حد ذاته، بل هو تقدم في التأمل» (Catalano 1998 ص 158).
- 3 - فيما يخص ما يقوم به سارتر من تفسير، لا أقوم أنا بأي معنى لتحديد مدى دقته.
- 4 - من بين حجج سارتر في هذا، فإن تلك التي تعزو المُخادعة إلى «الرقيب» - وهي الحجة الداعمة للصيت بأكثر من غيرها - هي في نفس الوقت الأشد استعصاء على اكتساب المعقولة. وأحجم أنا عن إدراجها فيما أقوم به في هذا المقام من عرض.
- 5 - في مواضع أخرى - منها على سبيل المثال ما في «الوجود والعدم» (BN ص 70) - تشير فقرات تكاد تكون مُطابقة، إلى «الوعي» بدلا من «الواقع الإنساني». ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.
- 6 - في ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» عن الفرنسية، تقابل هيزل بارنز الكلمة الفرنسية التي يشير بها سارتر إلى الثنائية (Duplicité) بالكلمة الإنجليزية Duplicity [ينما يشار إليها - هنا في هذا الكتاب - بكلمة إنجليزية أخرى هي Duality]. وليس ما فعلته المترجمة خطأ فحسب، بل إنه مفضل بشدة؛ باعتبار المعنى السائد لكلمة Duplicity في اللغة الإنجليزية [التناق، أو الازدواجية في السلوك تحديداً لا في غيره]. والكلمة التي استخدمها أنا [كاثرين موريس] في اللغة الإنجليزية [Duality] هي الأخرى مضللة بعض الشيء بما أن للثنائية بهذا المعنى بنية الازدواجية/وحدة.
- 7 - لهذه الكلمة [Transcendence] العديد من المعاني، وإن كانت كلها مشتقة من نفس الجذر الذي يعني «جاز» Go beyond.
- 8 - كثيراً ما يرد بأقلام المعلقين، ذكر «منظور ضمير الغائب» في هذا المقام. إلا أن الصورة المحورية التي يلتقطها سارتر لـ «الوجود للآخرين»، تتعلق بشخص واحد ينظر إلى آخر، وضمير المخاطب المفرد («أنت») يعبر عن هذا بأفضل مما يفعل ضمير الغائب، مذكراً كان (هو) أو مؤنثاً (هي).
- 9 - يُراجع بهذا الصدد McCullough 1994: هوامش ص 63 و 64.
- 10 - تم التوسع في الخطوط الرئيسية لهذا القسم وذلك الذي يليه، في [عملنا المشار إليه في ثبت المراجع بـ] Morris 1996a.
- 11 - يدفع رونالد سانتوني عن حق (Santoni 1995) الفصل الأول) بأن بحث سارتر في الصراحة، يستيع التباساً بشأن تعبير «كون المرء ما هو»، وأن مثال الصراحة باعتباره «كون المرء ما هو»، إذ يُفهم على أنه حقيقة المرء الواقعية، هو المفهوم الذي تُقرّده به سارتر، لا «كون المرء ما ليس هو، وعدم كون المرء ما هو». وأكاد أطمئن إلى إمكان الإقرار بهذا، دون إخلال برأي سارتر.
- 12 - يُرجع إلى ما تم في الفصل الأول من هذا الكتاب من تمييز بين مفهومين للاعتقاد هما الالتزام العملي، في مواجهة ارتضاء افتراضي ما. ومن الواضح أن هيربرت فينجاريت (Fingarette 1969 ص 92) يفهم استخدام سارتر لكلمة «الاعتقاد» بمعنى «الرتضاء افتراضي». وهذا رغم إقرار هذا المؤلف بأن هذا الأسلوب في تحليل خداع الذات، ليس مثمراً.
- 13 - يستخدم سارتر كلمة «يعرف»، بدلا من كلمة «يعي». لكنه على الفور يقر بأنه بهذه الكلمة قد «تَمَسَّفَ في فرض الوصف».
- 14 - من ثمّ تشمل كلمة «الاعتقاد» في استخدام سارتر، مجالا أعمق من ذلك الذي يغلب أن تشمل في الفلسفة الأنجلوأمريكية. ومرازا ما يروق الفلاسفة الأنجلوأمريكيين ذكر «الاعتقاد» فيما يتصل بالفروض التجريبية، وعلى

- سبيل المثال «القط فوق الوسادة»، بل والفروض الرياضية التي من قبيل « $4=2+2$ ». بينما يقصر سارتر كلمة «الاعتقاد» على الحالات التي لا يمكن فيها أن يُعدَّ أيُّ شيءٍ دليلاً مقنعاً.
- 15 - استخدام سارتر لكلمة «البيئة»، مُتَكَلِّف بعض الشيء في هذا المقام. أما أنا فكثيراً ما سأستخدم تعبير «المبرر للاعتقاد» أو تعبير «المبرر للقول [بأن]».
- 16 - للأسف إن فليس موريس تختم ما كتبه في هذا المقام، عند مسألة الإفلات من المُخَاذَعَة هذه. وهذا في مقالها (Morris P. S. 1980) الذي يعد - من سائر الجوانب - مُلْهِمًا.
- 17 - في الواقع إن سارتر في هذه الفقرة يستخدم كلمة «لوطي» Paederast [و التي تكتب بالإنجليزية كذلك Pederast، وهي في الفرنسية Pédéraste].
- 18 - يميز كاتالانو (ويوجه خاص في الفصل الثاني) بين معنيين للمُخَاذَعَة، أحدهما ضعيف والآخر قوى. بيد أن ما يفهمه من «المُخَاذَعَة بالمعنى الضعيف»، هو فيما يبدو نفس التباس الواقع الإنساني، زائدا نزوعنا إلى الإفلات منه لا أكثر ولا أقل. هذا بالفعل يجعل من المُخَاذَعَة خطراً مستديماً. لكن لماذا هذا النعت لخطر المُخَاذَعَة بـ«المُخَاذَعَة بالمعنى الضعيف»؟
- 19 - افترض بوب سولومون (في رسالة شخصية [إلى أنا، كاثارين موريس]) أن مصدر صورة البلورة هذه، هو مقال [كاتب القرن التاسع عشر الفرنسي] ستندال «في الحب». وهذا يبدو بالغ المعقولة.
- 20 - إن بحثنا مستقيماً في هذا الموضوع، فمُتَّحِدٌ بالتأدي بنا إلى بحث قضايَا مُحِيطَةٍ بما يعرف بمجموعة أعراض Arkasia أو «ضعف الإرادة».
- 21 - ليس مقصدي أن أدل على أن هذه الطبقات المتراكبة، منفصلة تماماً عن بعضها البعض. ولا هو مقصدي كذلك أن أعني أن هذه الطبقات المتراكبة شاملة - حتى في الحالة الجارية وصفها - أو أن كل مدخن هو في وضع المخادع، أو أن كل عادة سيئة يمكن تحليلها على نحو مماثل.

القسم الثانى

كل ما هو منظور أن يتم - فى هذا القسم (الثانى) من الكتاب - التوسع فيه من معالم الواقع الإنسانى، جرى سلفا الإلمام به فى القسم الأول: الوعى علاقة بين ذات وموضوع، وما فى الوعى من ذات هو البدن/ الذات (الفصل الخامس)، الذى هو مركز مجال الإدراك، حيث تظهر موضوعات الوعى الإدراكى. هذا المجال وما بداخله، على ارتباط وثيق بمجال الفعل؛ بحيث يكوّنان معا الحياة/ المكان (الفصل السادس). والفعل هو - بحكم تعريفه - الفعل الحر، بحيث إن الحرية نفسها تتجلى فى الحياة/ المكان؛ كبنية لما يختار له سارتر مصطلح «الموقف» (الفصل الثامن). بالإضافة فإن البدن/ الذات هو موضوع أيضا (الفصل الخامس). ومن بين الأبعاد المهمة لموضوعيته، ذلك البعد الذى يتجلى فى تلك الحقيقة المستحيل إنكارها، ألا وهى الوجود مع الآخرين من الكائنات الإنسانية (الفصلان الخامس والسابع). والآخرين - كموضوعات للوعى الإدراكى - هم كذلك مختلفون على نحو مُهم، عن سائر ما يتم إدراكه (الفصل السابع). والحياة الاجتماعية تستتبع محاولة متواصلة للتوفيق بين حريتى وحرية الذوات الأخرى (الفصل الثامن).

حتى هذه العجالة عن الارتباطات الداخلية بين مختلف معالم الواقع الإنسانى، تجعل من الجلى كون البدن مركزيا. هذا هو أحد أسباب استهلال القسم الثانى بالفصل الذى موضوعه البدن. وبالرغم من أن سارتر يدسّ الفصل الذى كتبه هو عن البدن - فى «الوجود والعدم» - بعيدا عن الأنظار إلى حدّ ما... فى القسم الثالث («الوجود للآخرين»). وكذلك بالرغم من أن بعضا من الجوانب المهمة للموضوع مختبة فى فصول مختصة بموضوعات أخرى، فإننى أشارك جوزيف كاتالانو (Catalano 1998) اقتناعه بأن الفصل الثانى من القسم الثالث من «الوجود والعدم»، يجب أن يُعدّ

فصلا محوريا(1). وهناك سبب آخر لإضفاء هذه المكانة البارزة على ذلك الفصل، هو أنه يُعدّ جانبا من العلاج السارترى! لقد غلب على تناول سارتر للبدن فى «الوجود والعدم» أن يَخْفَى على أولئك المعجبين بمرلويونتي؛ الذين يعتدّون بهذا على أنه هو من اكتشف البدن المعاش، وكذلك على أولئك المعجبين بميشيل فوكو؛ الذين يعجزون عن إدراك ملاحظات سارتر عن البدن كخلفية لنظرية فوكو ذاتة الصيت (Foucault 1979) فى «البدن الطّيع» Docile body. إلا أنه فى النهاية يكون البدن (ومن باب الدقة، البدن المعاش...بدن المرء، حيث «يوجد» هو فيه كل يوم)، هو نفسه مطمورا تحت العديد من طبقات الخفاء المتراكبة. قد يكون هذا جانبا من السبب فى بقاء البدن - حتى وقت قريب - خافيا على فلاسفة اللغة الإنجليزية(2). إن كثيرا من مؤلفات اللغة الإنجليزية عن فلسفة الذهن لا تكاد تذكر البدن إلا لماما، رغم كون ما يسمى بـ«إشكال الذهن/البدن» واحدا من القضايا الرئيسية فى المجال(3). لكن بالرغم من أن العمى عما هو خافٍ قد يكون مفهوما، فإن هناك مدعاة للتوجّس من فعل التحيزات الفكرية.

فى الوقت نفسه فبرغم ما هو واضح من أفراد سارتر للحرية موقعا مركزيا من تفكيره، فقد أثرت أنا أن يكون موقع الفصل الخاص بالحرية فى نهاية القسم الثانى؛ كفصل ثامن وأخير من الكتاب. ورغم أن هذا الاختيار للموقع لم تكن له ضرورة محددة، فقد بدا لى أولا أن مفهوم سارتر للحرية كحرية فى موقف، سيُفهم كأفضل ما يمكن، على خلفية بنيتين مركبتين ونموذجيتين. وهما «الحياة/المكان» أو «مجالى»، و«الأخرون» أو «أقرانى»، واللتين تم تناولهما فى الفصلين السادس والسابع على التوالى. وثانيا خطر لى أن «البدن» و«الحرية» كما يتم فهم الأول باعتباره «حقيقة الوجود»، والثانية باعتبارها «التجاوز الذى يقوم به الوعى»، يشكّلان - على التوالى - ما هو مُناسبٌ من «بداية وخاتمة» للقسم الثانى.

الفصل الخامس

البدن

فلتنظر إلى حجر، وتخيّل أن لديه أحاسيس! كيف يمكن أن يبلغ الأمر بالمرء هذا المدى، أى التفكير فى نسبة إحساس إلى شىء من الأشياء؟ (فتجنشتاين PI§284). وبالرغم فإن إدراك العديد من الفلاسفة للبدن الأدمى، هو بالتحديد كـ «شىء»... شىء تشريحي/ فيزيولوجي «مكوّن من جهاز عصبي، ومنخ، وغدد، وأعضاء: تنفسية، ومتنقلة؛ نفس مادتها قابلة للتحليل الكيميائي» (BN ص 303). هذ الأسلوب فى إدراك البدن يثير «صعوبات يستحيل التغلب عليها» عندما نحاول إعادة تحقيق التألف بين هذا الشىء والوعى (BN ص 303) (4).

والآن فلتنظر إلى ذبابة تتلوّى، وعلى الفور ستختفى تلك الصعوبات (فتجنشتاين PI) (5§284). إن ذبابة فتجنشتاين المتلوّية ليست مجرد شىء يتحرك. إنها بدنٌ حى مُقتنص - على نحوٍ ما يمكن أن نتخيل - فى شباك عنكبوت، فى محاولة للإفلات بلا أمل. إذا تمعنّا على نحوٍ غير متحيز، فى خبرتنا نحن بملاقاتنا أبدان الآخرين من الناس؛ فإنه يقرّ فى بالنا أن البدن الذى نلاقه عادةً ليس شيئاً تشريحياً/ فيزيولوجياً، بل هو شىء ذو معنى... شىء مُعبّر: يرفع يده بالتحية، أو يطبق قبضته عند الغضب، أى يؤدى التعبير المتطلب فى هذا السياق بعينه أو ذاك. وبهذا الوصف، تتلاشى «صعوباتنا المستحيل التغلب عليها». (6).

إلا أننا لا نَحْبِرُ أبدان الآخرين فحسب، بل يخبر كل منا بدنه أيضاً. وفى كثير من الأحيان تتعرّض «الخبرة بالبدن، بضمير المتكلم» لإهمال الفلاسفة، على ما يبدو فى ذا من غرابة. ومن بين أعراض هذا الإهمال، الزعم - المتشتر على نطاق واسع - بأن ما يُسمّى بعدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب، هو «العلامة على ما هو ذهني»: «المفاهيم الذهنية تنفرد بكونها تُنسب إلى ضريين من الظروف يدوان بالنفى

الاختلاف أحدهما عن الآخر: ففي عرفنا أنها تنطبق علينا، بحكم إدراكنا «الداخلي» لحالاتنا الذهنية... بمثلما تنطبق على الآخرين، بحكم تبادياتهم «الخارجية» في السلوك والكلام.» (McGinn 1997 ص 6). إلا أن الكثير من الأشياء المماثلة إلى حد ما، يمكن أن يقال عن الأبدان (7): يُستوجب أن انظر لكى أرى إن كنت أنت واضعا ساقا على ساق، أم أنك تقفُ مستقيما. لكن في العادة لا يستوجب أن أنظر لكى أتتحقق من مثل هذا بشأن أوصالى أنا أو اتجاهى (8). كَوْن الفلاسفة - عند بحثهم في البدن - يبدون وكأنهم نسوا أبدانهم هم، لا يدل بالضرورة على تحيُّز. أبداننا نحن - كما سئرى - هى في العادة «خَفِيَّة»، بعدد من الاعتبارات. بل وحتى في تلك المناسبات النادرة: حين يفكر الفلاسفة فعلا في أبدانهم هم، فإنه يغلب عليهم أن يَسْتَقْوُوا بما دعواناه بالتحيز لصالح الدراية ضد الحياة! إنهم يسألون «كيف أعرف موضع أوصالى؟» أو «كيف أعرف أننى أقف مستقيما؟» أو «كيف أعرف أننى أتحرك؟»، ومثل هذه الأسئلة تجعل من بدن المرء شيئا بأكثر منه ذاتا. مرة أخرى: متى وصفنا خبرتنا بأبداننا نحن، وصفا صحيحا؛ فما من مشكلة في الجمع بين البدن والوعى.

(أ) يمكن أن نلتقى بالأبدان - سواء منها ذلك الذى لنا أو الذى للآخرين - كأشياء تشريحية أو فيزيولوجية. إذا كنتُ طبيبا فقد أرى بدن مريضى - بل وحتى بدنى أنا أحيانا - كشيء فيزيولوجى به مخ وكَبِد وغدد صماء، تماما مثلما بجثة (BN ص 303). واثنان الذى يسعى إلى التقاط وقفة «الموديل» في تصويره إياه على لوحته، قد ينظر إلى جانب من البدن الواقف أمامه - فوق قاعدة مخصصة لهذا الغرض - من حيث تشريحه وتكوينه العضلى، وقد ينظر إلى بدنه هو من نفس هذه الوجهة؛ إن كان مسعاها إلى صورة ذاتية. وعندما أشق طريقى - وسط زحام ما - للحاق بالقطار الذى سأسقله، قد ألقى أبدان الآخرين باعتبارها عقبات مادية لا غير. وعندما يجرفنى الزحام فى تياره، قد أخبر ما فى بدنى أنا من مادية خالصة (9). ما يذكره سارتر عن هذه الطرق فى ملاقات الأبدان، قد يعد قليل الكَم لسببين: الأول أنه يعتبر أن التركيز البالغ على مثل هذه من معالم البدن، على الفور يجعل الصلة بين الوعى والبدن غير مفهومة. والسبب الثانى هو أن هذه ليست على الإطلاق المعالم المعتادة التى يتبدى بها لأى منا بدنُ شخصٍ آخر، ولا كذلك بدن الواحد منا له هو نفسه.

ب) فى العادة نلتقى بأبدان الآخرين باعتبارها أشياء لها معنى: بدن الآخر يقدم عادة كـ «بدن فى موقف». إدراك بدن الآخر، لا يجرى باعتبار هذا البدن شيئاً بين أشياء... كأنه شىء منعزل لا تربطه بسائر ما يشار إليه بكلمة «هذا» إلا علاقات خارجية، بل إن بدن الآخر يجيء على الفور باعتباره مركز الدلالة فى موقف مُنظَّم - تركيبياً - حول هذا البدن. (BN ص 344) (10).

ج) بدن الواحد منا - كما يخبره هو عادة - يشار إليه فى كثير من الأحيان بصفة «البدن المعاش»، وهى ترجمة للكلمة الألمانية Leib. هذه الكلمة - على نحو ما يستخدمها الفنومولوجيون الألمان، شأن هوسرل وماكس شلر (Scheler 1970) - يُقصد بها النقيض من كلمة Körper التى تترجم أحياناً فى هذا السياق بـ «البدن/الشيء»، أى المُناظر للبدن الفيزيولوجي/التشريحي السالف وصفه. والمَعْلَم الذى هو من صميم البدن المعاش، هو ما يسميه سارتر «البدن لذاته»، وما يسميه الآخرون «البدن/الذات»: إنه «مركز الدلالة فى موقف»... المركز الذى لا يقع إدراكه ولا استخدامه. وكما سنرى فإن البدن/الذات مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبدن المعتد به كشيء، وبطرق معقدة وملتبسة!

د) تنبعث مواضيع أخرى للبدن المعاش من ذاتيتنا الداخلية. على سبيل المثال فعندما أكون مدركاً لظهورى داخل المجال الإدراكي لإنسان آخر، أعيش بدنى أنا فى حالة «اغتراب».

هذا الفصل يركّز على البدن المعاش. أبدأ بعرض وصف سارتر لـ «البدن لذاته»، عبر استعراض ما يتراكب فوقه من طبقات متعددة من الخفاء، واسترعاء الانتباه إلى بعض تحسينات لم يقدّم بها سارتر نفسه بإحكام، والتوسع فى المعالم الأكثر «ذاتية داخلية» للبدن المعاش. ثم أعود إلى أوصاف البدن المعاش المستوحاة من المُخادعة، السالفة الإشارة إليها؛ سعياً منى إلى توضيح التحيزات الفكرية التى تشكل لها الأساس.

البدن المعاش

البدن لذاته

المصطلح الذى استخدمه هيدجر للواقع الإنسانى هو Dasein: والذى يعنى - حرفيا - «الوجود ثمة» There-being. ويبحث سارتر فى هذا البعد من أبعاد البدن، يبدوه بتذكيرنا بأنه «فيما يخص الواقع الإنسانى: الوجود هو الوجود ثمة، أى «ثمة فى هذا الكرسي» و«ثمة أمام هذه المنضدة» [...] إلخ. ك.م. BN ص 308). البدن هو «ثمته» (Thereness) ما هو لذاته... هو الذى فى الصميم من بين معالم حقيقة وجود ما هو لذاته (11). وبما أن حقيقة وجود ما هو لذاته مرتبطة بتعاليه ارتباطا متبادلا، فإن نفس فكرة «وعى بلا بدن» تُستبعد بلا جهد يذكر!

البدن - على نحو ما يعاش فى تعاملات الحياة اليومية مع العالم - هو مركز مجال الإدراك... المركز الذى لا يتم إدراكه، وكذلك هو مركز مجال الفعل... المركز الذى هو غير قابل للاستخدام. وقد سَلَقَتْ ملاقاتنا لهذا «البدن كمركز» من حيث إن وعينا غير الموضوعى به، هو أحد معالم الـ«كوجيتو» [مقولة ديكاوت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»] السابق على التأمل. وكل من مجالى الإدراك والفعل هذين اللذين يمثل البدن المعاش لهما المركز، واللذين يشكلان ما لنا من حياة/ مكان، سيتم التوسع فى بحثهما فى الفصل السادس. كما سنكتشف أن هذين ليسا مجالين اثنين، وإنما هما مجال واحد؛ بحكم الارتباط الذاتى بين الفعل والإدراك.

إن ما يشير إليه سارتر كـ«نظام للأشياء المرئية»، هو مُوجَّه Oriented: ثمة مجال للرؤية فيه تظهر الأشياء باعتبارها جمعا لـ«هذا» Thises على خلفية ما (BN ص 316، [وحيث يكتب سارتر قائلا إنه]: «من الضروري أن يظهر لى الكتاب على الجانب الأيمن من المنضدة أو على جانبها الأيسر». بالإضافة فإن الأشياء دائما تظهر «كلها فى آن معا: ما أراه هو مكعب النرد والمحبرة والفنجان». لكن فى الوقت نفسه تظهر دائما «فى منظور مُعَيَّن». (BN ص 317): قد لا تُظهر لى الأشياء أبدا أكثر من واحدة من جنباتها» (Merleau-Ponty, PP ص 92). هذه التوجُّهات... هذا التنظيم... هذه «المنظورية» Perspectivity، تحيل كُلُّها إلى مركزٍ للمجال، وهذا المركز هو بدنى. أحيانا قد نقول

إن بدنى هو «وجهة نظرى» فى العالم! لكن هذا فيه تضليل: إنه يوحى بصلة خارجية بينى وبين بدنى. عندما نفكر فى ما يسمى بـ «وجهة النظر»، فإن ما يغلب علينا هو أن نفكر فى مسافر يتأمل مشهدا طبيعيا من مَطلّ. لكن المسافر يرى المطل بمثابة يرى المشهد: أعمدة المطل ماثلة بينه وبين المشهد، وباستطاعته أن يتقل كى يظفر بوجهة نظر أفضل، وغير ذلك. لكن كل هذا، هو بالتحديد غير صحيح بشأن بدنى. بدنى هو «وجهة النظر» التى لأعود أملك اتخاذ وجهة نظر فيها» (BN ص 329)، أو هو - على حد تعبير مرلوبونتي - ذلك الذى بدونه لا يمكن أن توجد وجهات نظر (PP ص 92).

تماما مثلما يكشف استقصاءٌ للإدراك، أن نظام الأشياء المرئية يشكل مجالا إدراكيا موجها حول مركز؛ فإن تقصّيا للفعّل يُظهر أن الأشياء تتبدى لنا فى مجالٍ للفعّل، «فى قلب مُركَّب للأدوات متبادلة النفع فيما بينها، حيث تشغل الأشياء موقعا مقررًا. كل أداة تشير إلى أدوات أخرى... إلى تلك التى تُمثّل لهذه الأداة مفاتيح لها، وتلك التى تمثل هذه الأداة مفتاحا لها.» (BN ص 321). وأقول ثانية إنه تماما مثلما يحيل توجه المجال الإدراكى، إلى مركزٍ معين، فكذلك أيضا يفعل تنظيم هذا «المركب للأدوات متبادلة النفع فيما بينها». وهذا المركز - مرة أخرى - هو بدنى. قد يكون مغريا القول بأن بدنى هو الأداة التى «تحيل» إليها سائر الأدوات جميعا: حروف الصفحة التى أكتبها تحيل إلى القلم، والقلم «يحيل إلى اليد والذراع، اللتين تستخدمانه.» (BN ص 323). لكن - مرة أخرى - يبدو أن هذا يجعل صلتى ببدنى خارجية. فى الحقيقة «أنا لا أكون واعيا بيدي فى فعل الكتابة، بل بالقلم الذى يكتب فحسب. هذا يعنى أننى أستخدم القلم لتشكيل حروف، لكن لا أستخدم يدي فى الإمساك بالقلم.» (BN ص 323). وسأترى يسجل هذا بقوله إن بدنى هو الأداة التى لا أستطيع استخدامها. وفى مصطلحات أقرب إلى تلك التى يعبر بها مرلوبونتي، ليس البدن أداة على الإطلاق؛ بل هو ما يكون به النفع - المتبادل بين الأدوات - ممكنا.

قد نتساءل عما إن لم يكن تحديد «البدن لذاته» كمركز لمجال «تبادل الأدوات النفع فيما بينها»، يؤكد للأدوات صفتها كأدوات، على نحو فيه مبالغة! هيدجر يُدلل على نوع من الخفاء، كعَرَضٍ من أعراض الأدوات والآلات: إن أول ما توحى به المطرقة عند ملاقاتها، هو أنها ما يسميه هيدجر «جاهزة للتناول» Ready-to-hand. إنها شىء ما، هو

من أجل طرق المسامير. ورغم أن المطرقة هي أيضا شيء ذو تكوين مادي معين ووزن، فإن هذا - من بين معالمها - يتوارى خلف كونها جاهزة للتناول. وتأسيسا على هذا التمثيل الذائع الصيت، يعرض مرلوبونتي للبدن الذي تكيّف بقطعة من المتعلقات:

«دون أي حسابات مُدبّرة، قد تحفظ امرأة مسافة آمنة بين الريشة التي في قبعتها، والأشياء التي قد تكسر هذه الريشة. إنها تستشعر موضع الريشة، تماما مثلما يستشعر الواحد منا موضع يده. إن كنتُ معتادا قيادة السيارة، وانعطفت من خلال زاوية ضيقة، فإنني أرى أن باستطاعتي «المرور» دون اضطرار إلى مقارنة عرض ما انعطفت منه، بذلك الذي لمقدمة السيارة، تماما مثلما أمرٌ من خلال بابٍ دون أن أقيس عرض المدخل مُقارَنًا بعرض كتفي. وفي عرف الأعمى أن عصاه كفت عن أن تكون «شيئا». ولا تعود هي في حد ذاتها، ما يعيه: لقد صار طرفها موضع حساسية، بما يُمثّل امتدادا لمجال اللمس، ولمداه الفعال. اعتياد المرء شيئا ما... قبعة أو سيارة أو عصا، هو استزراعه في هذا الشيء أو هو - على العكس - دمج الشيء في لحمه البدن.» (PP ص 143).

ينبغي فهم الدمج بالمعنى الحرفي: إنه يعني «الأخذ داخل البدن (الجسم) ككتلة» (Corpus). من ثَمَّ فإن «الاعتیاد يُعبّر عن قدرتنا على الاتساع بـ«وجودنا في العالم»، أو على التغيير في وجودنا؛ بتملكنا لأدوات مستجدة.» (PP ص 143) (12). من ثَمَّ فإن حدود البدن/ الذات، مائعة نوعا ما... لا تتفق - على وجه الدقة - مع حدود البدن كشيء فيزيولوجي... الحدود التي يمثلها الإهاب.

هذا يوحي بأن دعوى سارتر بكون المرء واعيا بالقلم في فعل الكتابة، ليست صحيحة على وجه الدقة: فالقلم أيضا يختفي، شأن اليد الممسكة به؛ إذ يتم تجاوزه صوب الكلمات التي تظهر على الورقة. وهذا لا يبدو مناقضا لدعوى سارتر بشأن الأبدان و«الأدوات متبادلة النفع فيما بينها»، بقدر ما يبدو مُدخلا عليه بعض التنويع: الأدوات والآلات، تصوير - بمعنى ما - جزءا من البدن، ومن حيث صيرورتها هذه لا تعود أدوات، بل جزءا من مركز مجال «الأدوات متبادلة النفع فيما بينها»، أي جزءا من «البدن لذاته». خفاء «البدن لذاته»

لنا أن نقول إن «البدن لذاته»، خفيٌّ بصورةٍ هي - على الأقل - ثلاثية: هو بحكم طبيعته ذاتها، خفي. وهذا الخفاء نفسه خفي، لسببين على الأقل:

أولا فإنه «بينما يكون البدن - بمعنى ما - هو أشد ما له حضور في حياتنا إلزامًا وتقييدًا بقيد يستحيل الإفلات منه، فإنه أيضا متسم جوهريا بالغياب.» (Leder 1990 ص 1)(13). «البدن لذاته»، من حيث إنه مركز مجال الإدراك... المركز الذى لا يتم إدراكه، ومركز مجال الفعل... المركز الذى هو غير قابل للاستخدام؛ هو بحكم طبيعته نفسها «خفى» (BN ص 324). على وجه الدقة فإن وعينا بالأشياء فى المجال الإدراكي، هو وعى غير موضعى بمركز المجال. وبالفعل يعتمد معظم ما نقوم به فى حياتنا، على بقاء هذا الوعى غير موضعى! عندما يكون المرء مستغرقا فى القراءة [بمعنى المطالعة] Reading - بما يشكل نقيضا لمراجعة «بروفات الطباعة» Proofreading على سبيل المثال - فإن العلامات السوداء التى على الصفحة، تختفى خلف المعنى؛ وإلا فسيجد المرء نفسه غير قادر على القراءة. وعلى نفس النحو نوعا ما، ففى توجيهنا صوب العالم؛ يختفى بدننا. لو كنا واعين وعيا موضعيا بأوصالنا، لوجدنا الحركة العادية السلسلة غير المحببة، مستحيلة! انظر إلى الصعوبات التى لقيها بريان أو شونسي، القائل إننا نظل ندرك وضع أوصالنا وحركتها، حتى ونحن مضطلعون بـ «ما هو من بين الأفعال أشدها ألفة لنا ونمطية» (O'Shaughnessy 1995 ص 178)، كلعب التنس على سبيل المثال. وهذا الفيلسوف يفهم كلمة «يدرك» بمعنى «يُعنى بـ»، أى ما سنجد عند سارتر وصفا له بتعبير «الوعى الإدراكي الموضعى» Positional perceptual consciousness. من ثمّ فيما أن أو شونسي يدرك الاعتناء بمفهوم كمّي، كما يتضح من قوله: «ليس لدينا فى أى لحظة من اللحظات، سوى ما يكفى من الاعتناء لكى نتحرك» (المصدر عينه.)، - فإنه يفترض أن اعتناءنا لا بد أن يكون موزعا بين أعضائنا وكرة التنس المقترية منا: «قدر ما ضئيل» من اعتنائنا لا بد أن يكون موجها صوب حركة اليد أو الذراع، حتى إن كان معظمه - بحكم هذا التوزيع نفسه - مُستبقا العضو الذى يتدخل بفعالية. (ص 179)(14). ولنا أن نفترض أن أى امرئ يعتنى - ولو «بقدر ضئيل» - بوضع أعضائه وهو يلعب التنس، على الأقل سيسىء اللعب!

ثانيا فإن نفس هذا الخفاء خفى، مثلما تكون كل ظاهرة - من الظواهر المألوفة والمسلم بها - خفية. علينا أن نوقف عدم اندهاشنا [أى أن ندهش!] لكى نلاحظ أيا من هذا على الإطلاق. هكذا أعرب سارتر بالكلمات عن أمرٍ نادرا ما نجعل واضحا.

ثالثاً فإن خفاء «البدن لذاته»، هو خفى جزئياً عبر عدم التناقض. وإحدى إستراتيجيات مرلوبونتي لجعلنا نوقف عدم اندهاشنا - بفعل الاستعانة بأمثلة للتناقض - هي وصف حالات العصاب المَرَضِي لأولئك الذين فقدوا ملامح «بدنهم لذاته»، من حيث أنه المركز - المُسَلَّم به - لوضعهم. ولم يكن إلا قريباً إلينا فى الزمن نسبياً، ما كان من استيعاب وعى الجمهور لهذه الحالات. وهذا بفضل بيان [طبيب الأعصاب] أوليفر ساكس لحالة مريضته كريستينا، التى - فى معاناتها من حالة حادة من التهاب الأعصاب المتعدد Polyneuritis - وجدت نفسها فجأة غير قادرة على القيام واقفة، إلا إذا نظرت إلى قدميها: «عندما كانت تسعى لتناول شىء ما، أو تحاول إطعام نفسها، كانت يداها تخطفان الهدف، أو تتجاوزانه بجموح. بل ونادراً ما كانت تستطيع الجلوس معتدلة: كان بدنها «يستسلم.»» (Sacks 1985 ص 44). «فى البداية لم تكن تستطيع فعل شىء دون استخدام عينيها، وما أن تغلقهما إلا وتنهار عاجزة؛ فلا يعود منها سوى كومة ملقاة. وحركاتها، المرصودة [بعينيها] والمضبوطة عن وعى، كانت فى البداية خرقاء ومتكلفة.» وتدرجياً... بالمران، «بدأت حركاتها تبدو مهذبة بمزيد من الرهافة، وأكثر رشاقة وقرباً مما هو طبيعى (رغم أنها ظلت تواصل الاعتماد تماماً على عينيها).» (Sacks 1985 ص 47). وفى حالةٍ مشابهة، بلغ من اضطراب أحد مرضى جوناثان كول وجاك بايار، هو [ذلك الذى يرمزان إليه بالحرفين] IW إلى التركيز بشدة: كان لمجرد العطس - الذى كان يقطع تركيزه - فِعْلٌ جَنْغِلِيّ يتعثر فى مشيه فيسقط. (Cole and Paillard 1995 ص 250). إن المرضى من أمثال كريستينا و IW، يُثبتون - بعجزهم عن ممارسة أفعال الحياة اليومية العادية بلا جهد- أن أفعال الحياة اليومية السلسة تتطلب أن يظل البدن خفياً. رغم أن أبدان أمثال هذين قد تظل لديهم - إلى حد ما - مركز المجال الإدراكي، فإنها لا تعود لديهم بالضبط مركز مجال الفعل. بل وتلح علينا الرغبة فى أن نقول إن هؤلاء المرضى لا يعودون يملكون مجالات للفعل. من ثَمَّ فإن بُعد حالات مأسوية من هذا القبيل عن ما هو طبيعى، قد يُبرز - على نحوٍ بالغ - ما لأبداننا نحن من وضع طبيعى.

فى الوقت نفسه قد لا يغرينا مشروع بيان التناقض الشديد بين الحالات الطبيعية (حيث يكون بدنا مركز تعاملاتنا اليومية مع العالم... المركز الذى لا يتم إدراكه)، وحالات مثل التى بكريستينا. ولهذا الإحجام - عن التعرُّض لمشروع هذا البيان - كُلُّ

من المدلولين، العام (إذ توجد أمثلة أخرى، حيث قد نستشعر ما هو مفروض علينا من ثنائية لما هو طبيعي وما هو غير طبيعي... ثنائية صلبة على نحو مصطنع) والخاص، الذي سنلتفت إليه فيما يلي.

البدن كذات، والبدن كموضوع

يسجل ريتشارد شوسترمان أن «مجرد المقابلة» بين ما هو طبيعي وما هو مَرَضِي «يوجب كون معظمنا، نحن المفترض كونهم أناسا طبيعيين ومؤدين - بأقصى طاقاتهم - وظائفهم العضوية، نعاني مختلف ضروب العجز والقصور. على سبيل المثال قد أملك القدرة على الكتابة أو على لعب التنس أو على قيادة السيارة، ولكنني أقوم بكل من هذا بأسوأ ما يكون، أو كآخرق.» (Schusterman 2005 ص 166). وقد يكون من المفيد في هذا المقام، التذكير بمفهوم درو لدر لـ «اللا ظهور» Dys-appearance الذي يشير إلى نزعة البدن للظهور... لإحجام نفسه، عند الألم أو المرض، ولكن أيضا عندما يتعثر المرء أو يسىء صدّ كرة التنس بظاهر المضرب. أما هيدجر فهو لا يُدَلّ على الخفاء كما أشرنا سلفا فحسب، بل كذلك على ضربٍ خاص من الظهور، تتسم به الأدوات والآلات: عندما تنكسر المطرقة أو تخطئ هدفها، فإنها تدهمنا بـ«وجودها في المتناول» Presence at hand... بـ«شيئتها» (BT) Its thingness هامش ص 67). ومفهوم اللا ظهور لدى لدر، مصوغٌ بوضوح على مفهوم هيدجر ذاك (Leder 1990 هامش ص 83)، ويسود «لا ظهور» مماثل في عملية اكتساب كفاءة تشغيل أداة بمثابة في عملية تحسين هذه الكفاءة: قبل أن تصير الكفاءة «مدمجة» تماما (ومصطلح «مدمج» Incorporated، هو للدر: في Leder 1990 هامش ص 33)... قبل أن تصير القبة أو مضرب التنس، «مدمجين» داخل البدن (بالمعنى الذي نسبناه إلى مـرلـوبونـتي، أعلاه) في ممارسة كفاءة تشغيل الأداة، يكون بدني في وضع ملتبس، هو كونه جزئيا داخل ما لي من مجالين أحدهما للفعل والآخر للإدراك؛ لا مركز هذين المجالين فحسب.

سارتر نفسه يُقرُّ بأن بدني يمكن أن يكون شيئا أدركه أنا نفسي أو أستخدمه مثلما أفعل بأداة. لي أن «أرى يدي تلمسان ظهري، وأشم رائحة عرقى.» (BN ص 304). كذلك يمكنني استخدام أجزاء من بدني كأدوات، فمثلا يمكنني استخدام يدي تماما مثلما أفعل بمطرقة: «على سبيل المثال، عندما أضع لوزة أو جوزة على يدي اليسرى، ثم أدقّها

بقبضة يدي اليمنى.» (BN ص 357). وسارتر يذكر ظهور البدن بهذه الكيفية، على أنه «شاذ»! وهذا راجع - في جانب منه - إلى أخذه على نفسه المبادعة بينه وبين العرف الجارى على الاعتداد بالبدن كـ «أداة تتعامل بها النفس». وهو لا يكرس لهذا أكثر من صفتين (15). إلا أن سارتر - على اختلاف الآراء - يتمادى في حماسه للتقليل من أهمية هذه الكيفية لظهور البدن (16).

إنه يذهب - بما لا يسانده التبرير - إلى أن «هذا الظهور للبدن، لا يقدم لنا البدن في فعله وإدراكه (أى البدن لذاته) بل كموضوع للفعل وللإدراك فحسب.» (BN ص 358). يبدو أنه نسى نفس إدراجه هو للأمثلة التى أنتقاها، ومنها ذلك الذى قال عنه: «أضع لوزة أو جوزة على يدي اليسرى، ثم أدقها بقبضة يدي اليمنى.» ففى هذا المثل، لا شك أن اليد اليسرى موضع فعل: هى «تشكّل جزءاً من العالم» (BN ص 357)، وإن كانت اليد اليمنى بالتأكيد فاعلةً هى الأخرى. من ثم فإن هذه الحالات تنم عن الوضع الملتبس للبدن ككل من ذات وموضوع. وقد قام عالم الاجتماع المتأثر بمذهب الظواهر، نيك كروسلي بعمل مثير للاهتمام. وهذا باستكشافه ما نعته بـ «أساليب البدن الانعكاسية» Reflexive body techniques «التي يكون الغرض الأولي منها، هو إعادة العمل على البدن بحيث يتم تعديله أو الحفاظ عليه أو «تناوله كموضوع» To thematize it [من كلمة Theme التى تعنى فى الإنجليزية: «الموضوع»] (Crossley 2005 ص 9). وهذه الأساليب هى حالة خاصة مما دعاه عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مارسيل ماوس (Mauss Techniques du corps 1935) «أساليب البدن» [بالفرنسية]، ويُنظر أدناه). إنها تشمل الممارسات - المتكررة بصفة عادية - للحفاظ على البدن: تصفيف المرء شعره بأصابعه، أو استخدامه يديه لوضع دهان مرطب على وجهه، وكذلك ممارسات التعديل فى البدن، من قبيل ما يُجرى فى العمليات الجراحية. ورغم أن كروسلي متلهف على تأكيد أهمية الفوارق النوعية [نسبة إلى «النوع»، كمقابل فى العربية لكلمة Gender والطبقية، ورغم تركيزه على طبيعة هذه الفوارق كأساليب اجتماعية؛ فإن هذه الأساليب من منظوره تظهر أننا «فى آنٍ معاً نكوّنُ أبداننا، ونملك بدنا.» (Crossley 2005 ص 9). وما تقوم به مظاهر البدن التى نسب إليها سارتر الشذوذ، هو بالضبط نفس الشيء.

بالطبع أن سارتر يساند بالكامل، القول «بأننا فى آنٍ معاً، نكوّنُ أبداننا ونملك بدناً.»

إلا أنه أحيانا يعبرُ بكلمات قد تبدو داعية إلى الاتهام بنوع من ثنائية «البدن/ البدن»! فى تناول سارتر للمثال الخاص بـ«اللامس إذ يلمس» The toucher touching - والمعتمد كمثال قياسى - سنجد أنه يقول إننى عندما ألمس يدي اليسرى بيدي اليمنى، فطالما كنت أنا يدي اليسرى؛ فأنا بدن/ ذات، وعندما أشعر بيدي اليمنى وقد لمستها يدي اليسرى، فأنا بدن/ موضوع. لكنه يواصل قائلا: «اللمس والتعرض لللمس: هذان نوعان من الظواهر، لا جدوى من محاولة التوحيد بينهما بإطلاق مصطلح «الإحساس المزدوج» Double sensation عليهما (...) نحن نتعامل مع نظامين للواقع، مختلفين أحدهما عن الآخر جوهريا.» (BN ص 304). وقد يخامرنا الشعور بأن مرلوبونتي يعبرُ عن رؤية مختلفة تماما، وغير ثنائية. وهذا فى فقرة نصها: «فى الانتقال من دور إلى آخر [من قيامى باللمس، إلى تعرضى لللمس ك.م.م.]، يمكننى تعريف اليد التى تتعرض لللمس، بأنها تلك التى - بعد لحظة - ستقوم باللمس.» (PP ص 93). هذه اليد، يكون وضعها الملبس كلامسة وملموسة، هى إحدى السمات البنيوية للبدن نفسه.» (PP ص 95). هذا قد لا يبدو موحيا بأن «البدن كذات» و«البدن كموضوع»، هما «نظامان للواقع، مختلفان أحدهما عن الآخر جوهريا»؛ بل بأن البدن شىء ما، ليس ذاتا ولا هو موضوع؛ وإنما هو «ذات/موضوع.» (PP ص 95).

فى الحقيقة أن التوفيق بين هذين الرأيين، ليس مستحيلا: قد يضع سارتر صيغة، وفقا لها تظل الكينونة كذات (القيام باللمس) بالضرورة كينونة كموضوع احتمالى (التعرض لللمس). والكينونة كموضوع (التعرض لللمس) - على الأقل كينونة البدن كموضوع - تعنى الكينونة كذات احتمالية. بل وقد يضيف سارتر أن وعى الموضوعى بأننى أتعرض لللمس، هو فى الوقت ذاته وعى غير موضوعى باحتمالية تعرض اليد لللمس، بحيث إن الدور/ الذات والدور/ الموضوع لكل يد، مرتبطان أحدهما بالآخر ذاتيا. من هذا المنظور: فبينما يستخدم مرلوبونتي كلمتى «الذات» و«الموضوع»، للإشارة إلى احتمالية القيام باللمس والتعرض لللمس على التوالى؛ يستخدم سارتر الكلمتين ذاتهما للإشارة إلى تفعيل Actualization كل من هاتين الاحتماليتين. هذا يتيح لسارتر الإقرار بأن البدن «ذات/ موضوع»... بأنه نوع من بطة/ أرنب (ينظر الشكل)، ولكنه نوع أنطولوجى [نسبة إلى «الأنطولوجيا»، أى «علم الوجود»].



Duck/rabbit

لكن بينما تُشدد تعبيرات مرلوبونتي على الالتباس (يمكن أن يُرى ما في الصورة، إما كبطة وأما كأرنب)، فإن سارتر يشدد على استحالة كينونة الموضوع كلاً منهما في آنٍ معا: الصورة لا يمكن أن يرى هي نفس الوقت ما فيها كبطة وكأرنب. من ثَمَّ فهذان القولان، القول إن البدن هو معا ذات وموضوع، والقول إن البدن لا يمكن أبداً أن يكون ذاتا وموضوعا في نفس الوقت: ليسا قولين يستحيل التوفيق بينهما، بل هما قولان يمكن التوفيق بينهما!

هذا على الفور يفند الاتهام بثنائية البدن/البدن. لكن هذا الحل يبدو مُغالياً في التبسيط! فلا وصف سارتر ولا وصف مرلوبونتي، بمفسرٍ تماما لاكتساب كفاءة الآلة وتحسين هذه الكفاءة، أو لأساليب البدن الانعكاسية. لو قمت بمحاولة لتعلم كيفية السباحة، أو لتحسين لعبي بظاهر المضرب في مباراة التنس، فستعسر كثيرا تحديد ذلك الجزء من بدني الذي في دور الذات، وذلك الذي في دور الموضوع؛ حتى في أى من اللحظات بعينها. وإذا عدنا إلى المثال الذي ضربه سارتر باليد اليمنى، المستخدمة لكسر لوزة موضعها اليد اليسرى: فرغم أن حدسنا المبدئي كان أن اليد اليمنى «ذات»، فإن الأمر أكثر التباسا من هذا: إنها تقوم بدور المطرقة، لتكسر اللوزة التي في اليد اليسرى؛ ومن ثَمَّ يبدو أنها معا موضوع (أداة) وذات (مستخدم الأداة). وبالمثل بشأن اليد التي تضع الدهان المرطب على الوجه، والتي هي كلٌّ من الموضوع الجارى استخدامه، والذات التي تقوم بالاستخدام.

ما تظهره كل هذه الاعتبارات، هو أن البدن أشدُّ حتى التباسا مما أقر به سارتر: «البدن لذاته»، مشترك تماما بـ «البدن المُعتَبَر شيئا». والحدود - بين مركز مجالى الإدراك والفعل وما بداخلهما من موضوعات - مائعةٌ شيئا ما.

البدن المعاش، وسائر البشر

العديد من معالم - أخرى بعد - للبدن المعاش، ينبعث من حياتنا كبشر... مع سائر البشر:

1 - بدن الآخر، موضوع له دلالة وموقع معين: «البدن لذاته»، هو مركز الإدراك والفعل، الذى لا يجرى إدراكه ولا استخدامه. لكن إذا كان بدن «الآخر» موضوعا ذا دلالة، داخل مجالى أنا للإدراك؛ فإن بدنى أنا موضوع ذو دلالة داخل مجاله هو للإدراك. وانتباهى إلى كونى أمثل موضوعا ذا دلالة على هذا النحو، يشير إلى حال جديد من أحوال وجود البدن (17). ولدى سارتر فى مستهل القسم الثالث من مؤلفه «الوجود والعدم» (BN III.1) وصف مستفيض لهذه التجربة؛ يركّز على الخزى، وحيث تكون مهمة الخزى إضاءة تأكيدنا من وجود «الآخر»، ودلالة تعرّض المرء للنظر صوبه (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). ووصف سارتر فى الفصل الذى كتبه عن البدن فى مؤلفه «الوجود والعدم» بالغ القصر (BN III.2)، ويركّز على التجربة البدنية المعاشة التى هى تعرّض المرء للنظر صوبه. وثمت هذا الوصف الرائع للخجل:

«شعور المرء باحمراره خجلا»... «شعور المرء بأنه يتندى بالعرق»... إلخ. هذه بعض أوصاف تعوزها الدقة، يستخدمها الشخص الخجول لوصف حاله. ما يعنيه حقا هو أنه - بشدة وعلى الدوام - واع ببدنه، لا على نحو ما يكون هذا البدن له؛ بل على نحو ما هو للآخر. كثيرا ما نقول إن الشخص الخجول «محرج من بدنه». فى الواقع أن هذا التعبير ليس صائبا: لا يمكننى أن أكون محرجا من بدنى أنا من حيث هو موضوع وجودى. إنه بدنى من حيث هو لـ «الآخر»، الذى يحرجنى! أسعى إلى بلوغه... إلى السيطرة عليه، كى أسبغ عليه الهيئة والمسلك اللائقين. لكنه - من حيث المبدأ - بعيد عن متناولى، ومن ثمّ فإن أفعالى على الدوام «عشواء»: أندفع فى مشروع ما، دون أى معرفة على الإطلاق بعواقب اندفاعى. لهذا يكون ما يتجشّمه الشخص الخجول - عقب اكتشافه عدم جدوى محاولاته تلك - فى سبيل قمع «بدنه الذى للآخر». إنه يتمنى «ألا يعود له بدن»... أن يكون «خافيا». (BN ص 353).

إن التجربة التى يصفها سارتر فى هذا المقام على هذا النحو الأخاذ، ستجد صداها لا لدى الخجولين من الناس فحسب بل كذلك لدى من يعانون من المرض العصبى

المعروف باسم «الاختلال اللامظهري للبدن» Body dysmorphic order، ومن أعراضه انشغال مُوجع بعييب في المظهر، لا وجود له أو لا يلقى من الآخرين إلا إغفالا (18). وسارتر نفسه يوحى بأن هذا «التوَجُّع المستديم»: «يُمْكِن أن يكون له شأن في أمراض عصبية من قبيل «الإريوتوفوبيا» Ereutophobia [حرفيا «الذعر من الحمرة»، من الكلمة اليونانية Erythròs التي تعني «الأحمر»] وهو ذعرٌ مَرَضِيٌّ من الاحمرار خجلا. إن هو إلا التحسب الميتافيزيقي المرتعب، لـ: وجود بدني للآخرين». (BN ص 353).

يجوز للمرء أن يظن أن هذا الوصف للخجل، مقصودٌ به وصفٌ - قابل للتعميم - للـ«البدن المعاش للآخرين». ويحق للمرء التساؤل عما إذا كانت التجربة البدنية المعاشة لتعرض المرء للنظر صوبه، هي دائما - وبالضرورة - بهذا الإزعاج الذي يعزوه إليها هذا الوصف (19). ليس كل امرئ خجولا: ينبجح البعض - بلا جهد يذكر، فيما يبدو - في إسباغهم على أبدانهم «الهيئة والمسلك اللائقين»، والبعض لا يبدو أنهم «يتوقون إلى أن يكونوا خافين»؛ بل على العكس ينشدون استعراض أبدانهم أمام الآخرين. ويجدون تجربة تعرضهم للنظر صوبهم، مدعاةً للذة.

ما من شك كبير في ميل سارتر إلى استكمال بحثه أيّ موضوع بصورٍ لتجارب غير سارة، وإلى استخدام لغة سلبية الوقع؛ لوصف ملامح تجربة ليست بالضرورة سلبية. في الحقيقة أن سارتر يستخدم بالمثل لغة سلبية، فيما يتعلق بـ«البدن لذاته». فيكتب قائلا إن «غثيانا غائما يستحيل الإفلات منه، هو - على نحوٍ مستديم - يكشف للوعى بدني». (BN ص 338). بدءا من هذا، قد يساورنا الشك في سلامة تكوينه هو النفسى من أى شيء مَرَضِيٍّ! إلا أن من الممكن فهم هذه الكلمات السلبية الوقع على مستويين، التجريبي والأنطولوجي (20). على سبيل المثال فأحيانا قد يعنى «الغثيان» لدى سارتر ما نعنيه نحن به في العادة، وهو ما يسميه هو «الغثيان الملموس والتجريبي»؛ الذى يعشه مثلا اللحم الفاسد أو مرأى الفضلات. وعلى مستوى آخر، لا يعدو الإشارة إلى انتباهنا الضمنى إلى ما لدينا من «بدن لذاته»؛ سواء كان هذا الانتباه مصدر سرور أو لم يكن (ينظر BN ص 338-339). على المستوى الأنطولوجي، يصف الغثيان بعدا أنطولوجيا للبدن لا يمثل الغثيان التجريبي له إلا واحدا من مظاهره المميزة. وعلى نحوٍ مماثل، فإن

استخدام سارتر لكلمة «الاغتراب»، فيما يتعلق بـ«البدن المعاش للآخرين» (BN ص 353) هو على المستوى التجريبي، للإشارة إلى انتباه المرء إلى تعرضه للنظر صوبه، انتباهها محرّجا أو مذعورا. وعلى المستوى الأنطولوجي، يعنى «الاغتراب» الانتباه - الذى يستوى أن يكون مدعاة للذة أو لا يكون - إلى تعرض المرء لنظر «آخر» صوبه. ولا ننسّ أن الجذر اللاتينى لكلمة Alien [التى تعنى فى الإنجليزية «الغريب» (أو «الأجنبى») ومنها كذلك كلمة «الاغتراب» Alienation] هو Alius ، والذى لا يعنى فى اللاتينية سوى «الآخر».

2 - فى الفصل الذى كتبه عن الحرية [فى مؤلفه «الوجود والعدم»] يتوسع سارتر فى واحد من معالم البدن الإنسانى يبدو أنه لم يحظ من قبل - فى الفصل الخاص بالبدن - ثمت - بمعالجة تُفَصِّل التعرف عليه، فيُلْقَى الضوء على ما يسميه «الأساليب الجماعية» Collective techniques؛ التى «تقرر انتمائى إلى تكتلات». من بين هذه التكتلات، الجنس البشرى: «تعريف الانتماء إلى الجنس البشرى، هو استخدام الأساليب المبدئية وشديدة العمومية: معرفة كيفية المشى... معرفة كيفية تناول باليد». (BN ص 512). كذلك توجد تكتلات أقل حجما، تُملِى الطرق المحددة التى بها أمشى وأمسك بالأشياء وما إلى هذا: «استحقاق المرء الانتساب إلى إقليم السافوا الفرنسى، لا يكون بمجرد سكنى وديان السافوا المرتفعة. إنه - من بين مئات من الأمور الأخرى - ممارسة رياضة الانزلاق على الثلج فى الشتاء، واستخدام الانزلاق كوسيلة انتقال. ثم إنه بالتحديد الانزلاق على الطريقة الفرنسية، لا على طريقة «آرلبرج» [التمساوية] أو النرويج. والواقع أن نفس المنحدر سيبدو أشد وعورة أو - على العكس - أهون، وفقا لما إذا كان ممارس الرياضة قد اعتمد المنهج النرويجى: الأفضل للمنحدرات الهينة، أو الفرنسى: الأفضل للمنحدرات الوعرة، بالضبط مثلما يبدو نفس المرتقى أكثر وعورة أو أقل لقائد الدراجة؛ وفقا لما إذا كان سيفرض على نفسه ضبط «نقطة السرعة» Gear على وضع «المحايد» أو على وضع «المنخفض».» (BN ص 513).

لو كان وصف المنهج الفرنسى للانزلاق على الجليد أكثر تفصيلا، لأمكن أن تكون هذه الفقرة بقلم مارسيل ماوس، الذى حضر سارتر ومرلوبونتي محاضراته فى «الكوليج دى فرانس» (Hayman 1987 ص 237). هذا وإن كنت لا أدعى - فى هذا المقام -

وجود أى تأثير من سارتر بمارسيل ماوس (21)، فإن فى هذه السطور مثالا كلاسيكيا على واحد من «أساليب البدن» Techniques du corps لدى ماوس (Mauss 1935)، وهو مصطلح استخدمه ماوس للإشارة إلى الطرق التى بها تؤثر الثقافة فى الطريقة التى يمشى بها الناس ويغدون ويسبحون. وانشغال سارتر فى الفصل الذى عن الحرية، هو إظهار كون الأساليب الجماعية عموما - بما فيها اللغة على سبيل المثال - تكتسب وجودها وتبقى عليه، بفعل تفاعل جدلى بين الأفراد والمجتمع؛ بحيث لا يحد الآخرون - من ثم - حرية الفرد. لكن بهذا المثال المتخذ من البدن مركزا، يُقرّ سارتر - متفقاً مع ماوس [ومخالفاً المشددين على التمييز بين «الطبيعة» Nature و«الثقافة» Culture، كما يفعل كلود ليفى شتروس] - بقدرة البدن الجوهرية على أن يكون «معا طبيعيا تماما، وثقافيا تماما». (Casey 1998 ص 208).

3 - فى الفصل الذى كتبه سارتر [فى القسم الثالث من مؤلفه «الوجود والعدم»] بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين» (BN III. 3ii) يجرى بحثا مستفيضا - ذاعت شهرته - فى الرغبة الجنسية، التى يُعرفها بأنها «مسعى الأصلي لتملك ذاتية الآخر الحرة، من خلال «موضوعيته من أجل» (BN ص 382). فى رأيه أن أيّا من الرغبة الجنسية والنفور من الجنس، ليس «مجرد حادث طارئ ملازم لطبيعتنا الفيزيولوجية»؛ بل «بنية أساسية لـ«الوجود للآخرين» (BN ص 383-384). أحيانا تقارن الرغبة، بالجوع أو بالظما؛ مثل الجوع، توجد للرغبة مظاهر فيزيولوجية. لكن بينما يكون «الجوع هو التجاوز الخالص للحقيقة البدنية الواقعة، إذ يفرض منه الذى لذاته صوب ممكناته، أى صوب حالة بعينها من «جوع تم سدّه» (BN) «A certain state of satisfied hunger» (ص 387)، فإن الرغبة الجنسية «تورطنى»: المرء يكف عن أن يفرض من هذه الحقيقة البدنية الواقعة»، و«ينزلق صوب ارتضاءٍ سلبى للرغبة». من ثمّ فإن «الرغبة ليست الكشف عن بدن «الآخر» فحسب، بل والكشف عن بدنى أنا». (BN ص 388).

والتعبير عن الرغبة الجنسية - وهو تعبير يقارنه سارتر بالتعبير عن الفكر باللغة - هو الملاطفة Caress: «بملاطفة «الآخر»، أجعل بدنه يولد بحكم ملاطفتى... تحت أصابعى: [أنا ك.م.] استولد Incarnate «الآخر». (BN ص 396). «بكل ملاطفة من الملاطفات، أخبر جسدى أنا وجسد «الآخر» من خلال جسدى، وأنا واع بأن هذا

الجسد الذى أحسّه وأتملكه عبر جسدى، هو «جسدٌ حَقَّقَه الآخر»، بل إن العالم بأكمله يتبدل، وكذلك صلة بدنى بالعالم: لا يعود بدنى بعد، مركز مجالٍ للموضوعات... ذلك المركز الذى لا يتم استخدامه، لمجالٍ من الموضوعات المهيَّنة للاستخدام، [بل]: «إن اتصالاً بينى وبينها [الموضوعات]، هو ملاطفة... فى إدراكى المشحون بالرغبة، أكتشف شيئاً ما؛ كأنه جسدٌ من الموضوعات: دفء النسيم... نسمة الريح... أشعة الشمس المشرقة... إلخ. كلها حاضرة لدى على نحو ما، ككاشفةٍ جسدى؛ بواسطة جسدها [جسد الموضوعات ذاك].» No longer is my body the unutilizable centre of a field of objects to be utilized: 'A contact with them is a caress... in my desiring perception I discover something like a flesh of objects... the warmth of air, the breath of the wind, the rays of sunshine, etc.; all are present to me in a certain way, as... revealing my flesh by means of their flesh' (BN ص 392).

إن كونى أخبر بدنى أنا كجسد، هو بالغ الاختلاف عن كونى أعيَّشه من حيث أنه مركز مجالى الإدراك والفعل؛ الذى لا يتم استخدامه. وكونى أخبر بدن «الآخر» كجسد، هو بالغ الاختلاف عن إدراكى لهذا البدن من حيث أنه مركز من هذا القليل. ورغم أن سارتر يصر على كون الرغبة الجنسية - على هذا النحو الذى جرى وصفها به - هى علاقةٌ مُخادعة، فقد يتبادر إلى الظن أنه على العكس، تعبّر جملة «تجسدٌ متبادلٌ مزدوج» A double reciprocal incarnation (BN ص 391) عن لحظة تشابكٍ أصيلٍ على الأتم.

إذن فإن البدن برغم أنه شىء، هو كذلك ليس مجرد شىء. إن ذاتيته وموضوعيته متمزجان بطرق معقدة، وعلاقاته بأبدان الآخرين - وهى بدورها امتزاجات بين الذاتية والموضوعية - تجلب مزيداً من الالتباسات والتعقيدات.

التحيزات الفكرية، بشأن البدن المعاش

الفلاسفة المندرجون فى ثنائيات ليس من بينها فئة «الفنومولوجيين»، يغلب عليهم أن يصفوا - واهمين - الخبرة بـ «بدن الآخر»، بأنها خبرة بشىء فيزيولوجى أو تشريحى أو مادى (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). كذلك يغلب عليهم تجاهل خبراتنا بأبداننا

نحن. فى هذه الحالة فقد يكفى لتفسير إغفالهم البدن المعاش، كونه خفيا فى الحياة اليومية العادية. لكن عندما يحدث أن تتبادر أبداننا - على أى نحو - إلى أذهانهم، فإن ما يغلب عليهم هو معاملتها كموضوعات. وهنا قد يتوجس المرء من فعل التحيزات الفكرية

رغم أن «البدن لذاته» هو «مُعاش، وليس معروفا» (BN ص 324)، ففى تلك المناسبات النادرة التى تشهد جعل بدن المرء موضوعا فى النصوص الفلسفية، يغلب تناوله كموضوع للمعرفة: يكون التركيز المعتاد، على معرفة الحركة والتهى المكانى للأطراف بالنسبة إلى أحدها الآخر، أو بالنسبة إلى سائر الموضوعات. وعندما يُقرّ الفلاسفة الأنجلوأمريكيون بـ«عدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب» السالف ذكره أعلاه، فعلى نحو لا يفتأ يُستعاد، تتم مطابقتها بأنماط خاصة من الإدراك، أو بمواصفات إدراكية خاصة يبتكرها هؤلاء الفلاسفة. وهم سيقولون إنه من خلال «أحاسيس بالحركة» (22) تكون معرفتنا بأننا نتحرك، أو إننا نعرف أوضاع أطرافنا وتوجهات أبداننا بفضل «الإدراك الذاتى» Proprioception [من الكلمة اللاتينية Proprius التى تعنى «ما للمرء» أو «ملك المرء»، و Perception التى هى - بالطبع - الإدراك]، وهو حاسة سادسة يُفترض وجودها؛ تضاف إلى الحواس التقليدية الخمس (النظر والسمع واللمس والذوق والشم) (23).

فلنعد إلى النظر فى حالة مريضة ساكس، كريستينا: التى لا يعود بدنها (وفقا لتشخيصنا المستوحى من مذهب الظواهر)، هو بالضبط مركز مجال الفعل لديها، والتى يكاد يصح القول عنها إنها لم يعد لديها مجال للفعل. ورأى ساكس النهائى مختلف بعض الشيء: إنه يؤكد أن كريستينا قد فقدت قدرتها على الإدراك الذاتى... أنها «عاجزة عن الإدراك الذاتى». ومفهوم الإدراك الذاتى هذا، هو من بين تلك المفاهيم التى تعلق بها كثير من الفلاسفة وعلماء النفس. يبدو أن هذا المفهوم يتيح إمكان القول لا بإننا نعيش وضع بدنا وتوجهه، بل بإننا نعرف أين هى أطرافنا - وأننا محتفظون بتوازننا - بفضل الحواس، وفى العادة السادسة منها: «الإدراك الذاتى». لكن إذا فقدنا هذه، فإننا عندئذ بحاجة إلى استخدام حواسنا الأخرى. ومع هذا فإننا إن ألحنا على هذه القصة، فستعسر جعلها ملائمة للظاهرة.

ما يدل على أن هناك غرابة - شيئا ما، ليس إلا - بشأن الإدراك الذاتى كمواصفة للحس، هو أنها لم «تُكشف» قبل القرن التاسع عشر. وقد دعاها [عالم وظائف الأعصاب البريطانى] تشارلز سكوت شرينجتون - المنسوب إليه الفضل فى هذا الاكتشاف - «حاستنا السرية»، وساكن يدعوها «حاستنا المخبوءة» Sacks 1985 ص 42). وكول وبيار يعزوان اختبائها لا إلى شىء غير عدم انتباه أولئك الذين غابت عنهم (Cole and Paillard 1995 ص 246). لكن ساكن يشير إلى عمليات تلك الحاسة باعتبارها «تلقائية ولاوعية» (Sacks 1985 ص 42). رغم هذا فبما أن الإدراك هو من مواصفات الوعي، فبالتالى توجد غرابة فى نفس فكرة الإدراك تلقائيا وبلا وعى.

وكذلك قد يستوقفنا تعليق كريستينا نفسها على تفسير ساكن لحالتها: «هذا الإدراك الذاتى»، هو مثل عيني البدن... [مثل] كيفية رؤية البدن لنفسه. وإذا ذهب - مثلما ذهب فى حالتى - فكانما يكون البدن أعمى. على هذا النحو تفكرهى... «إذن فإن على أن أراقبه... [أن] أكون عينيه.» (Sacks 1985 ص 46). وخلاصة تعليقها هى أن الإدراك الذاتى ليس مجرد مواصفة حسية أخرى: إن مقصدها هو أنها هى ترى وتسمع وتذوق وتشم، لكن بدنها هو الذى يدرك ذاتيا، أو كان يفعل هذا؛ قبل الكارثة التى حلت بأعصابها. بالمثل فجدير بالملاحظة أن بدن كريستينا لا يصير لها موضوعا للإدراك، إلا بعد فقدانها قدرتها على الإدراك الذاتى. بالإضافة فإنها - متى صار بدنها موضوع إدراك - باتت خبرتها بنفسها، على أنها «بلا بدن» Disembodied، (ومن ثمَّ عنوان «دراسة الحالة» التى أجراها ساكن: «السيدة التى بلا بدن The disembodied lady»)، أى أنه عندما يصير بدنها موضع إدراك، فإنه لا يعود بدنا/ ذاتا على وجه التمام... لا يعود هى.

لقد أراد الفلاسفة بـ«الإدراك الذاتى»، الإجابة على سؤال «كيف نعرف وضع أطرافنا ونَوْجُه بدننا؟». ومن أول نظرة، يبدو هذا المفهوم مصوغا بعناية لكى يؤدى هذا الغرض. إلا أنه يبدو أن الظواهر نفسها لا تستجيب لهذا الفهم! إن كل صعوباتنا تتلاشى إذا قلنا - مثلما يفعل معتقو مذهب الظواهر - إن من طبيعتنا أن نعيش أبدانا، لا أن نعرفها، وإن ما هو معاق لدى كريستينا، ليس إلا هذه القدرة على أن تعيش بدنها. من هذا المنظور نجد أنه لم يكن سوى التحيز لصالح الدراية ضد الحياة، الذى أدى بالفلاسفة إلى سؤالهم «كيف نعرف؟»، فإلى تمسكهم بمفهوم الإدراك الذاتى؛ باعتباره الإجابة.

هناك اتجاهات أخرى كثيرة تم صوبها الامتداد بتحليل سارتر للبدن المعاش وإثراء هذا التحليل، وما زال ممكناً أن يتم هذا الامتداد والإثراء. وهو بالفعل قد انتقل بنا إلى ما يتجاوز الفكرة التي عن البدن الآدمي كشيء فيزيولوجي أو تشريحي أو مادي، وسار شوطاً بعيداً صوب تقويض التحيز الذي لصالح الدراية ضد الحياة؛ حتى كدنا لا نعود نستطيع التثبيت.

في هذا الفصل رأينا أن البدن المعاش هو مركز مجالي الإدراك والفعل. وفي الفصل التالي نكتشف أن هذين المجالين لا ينفصل أيّ منهما عن الآخر، ونستكشف الحياة/ المكان؛ التي يؤسسها هذان المجالان.

هوامش الفصل الخامس:

- 1 - في الوقت نفسه فإن إخفاء سارتر معالجته الرئيسية لموضوع البدن، في القسم الخاص بـ «الوجود للآخرين» - ويعثره جوانب أخرى له في مواضع أخرى - يتطلب تفسيراً: أمن المحتمل قدر ما من المُخادعة؟!
- 2 - بخلاف فلاسفة اللغة الإنجليزية الذين يواصلون - عن وعي - الأخذ بالعرف الفنونولوجي، توجد كذلك استثناءات أخرى. هذه الاستثناءات تشمل جارث إيفانز في [عمله الوارد في ثبث المصادر برمز] Evans 1982، وجون كامبل في [عمله الوارد في ثبث المصادر برمز] Campbell 1995، والمؤلفين المشاركين في المجلد الذي اشترك في تحريره جوزيه برموديز وأنتوني مارسيل ونومي إيلان: [الوارد في ثبث المصادر برمز] Bermudez et al.. ولنا كذلك أن نذكر بالبحث الذي جرى مؤخراً فيما يسمى بـ «المعرفة المُتجسدة» Embodied cognition (على سبيل المثال من قِبل جون هوجلاند في [عمله الوارد في ثبث المصادر برمز] Haugeland 1995، وأندى كلارك في [عمله الوارد في ثبث المصادر برمز] Clark 1998)، وحيث التشديد على مفاهيم من قبيل «الانطمار» Embeddedness و«التفاعلات المتواصلة بين فواعل المكان» Ongoing agent-environment interactions. ويظل كثير من هذه المفاهيم مقترنا برؤية للبدن كموضوع، ولهذه التفاعلات باعتبارها سببية.
- 3 - في الحق أنه قد اعتيد تفسير مشكلة الذهن/ البدن باعتبارها «المسألة المتعلقة بالصلة بين الظواهر العقلية والحالات المادية للبدن، وتلك التي للمخ على وجه التخصيص.» (McGinn 1997 ص 17). من ثَمَّ فإن مشكلة الذهن/ البدن قد قد تحولت إلى مشكلة الذهن/ المخ.
- 4 - وهذه الصعوبات تتفاقم عندما يُنسى البدن لصالح المخ: «كيف يمكن لهذه العصارة الرمادية داخل جمجمتي، أن تكون وافية؟» (Searle 1984 ص 15).
- 5 - قد تبدو هذه الملحوظة كأنها تُفري بتقيل شكل ما من أشكال السلوكية: إن فهم السلوك كمجرد حركات بدنية، فإن صموئنا لا تتلاشى. فإن أريد لها هذا، وجب أن يفهم السلوك كفعل؛ أي كذى علاقة داخلية بالوعي. يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب.
- 6 - ليس هذا مقصد سارتر في الفقرة الواردة في ص 303 من [مؤلفه «الوجود والعدم» الترجمة الإنجليزية المشار إليها في ثبث المصادر برمز] BN: إن انشغاله ثمت هو المجهود المُضلل لـ «توحيد وعي لا بالبدن الذي لنا بل بذلك الذي للآخرين.» وفي رأي أن سارتر يتخبط داخل ما اختاره لنفسه من مصطلحات: استخدامه لكلمة «الموضوع» Object شديد التشوش، فهو يجمع بين معالم للبدن يراها سارتر نفسه متميزة بعضها عن بعض بصفة جلرية. وسارتر حريص على عزل المعنى الذي به يكون بدن «الآخر» موضوعاً ذا دلالة وموقع، ومن ثَمَّ مختلفاً بصفة جلرية عن مجرد الأشياء، بمثلما عن الموضوعات الفيزيولوجية والأدوات. ومع هذا تشمل كلمة «موضوع» كل هذا!
- 7 - يُرجع إلى جارث إيفانز، الذي يرصد كون كثير من الخواص البدنية تُظهر ما يُسميه - على نهج جالان ستروسن - «الحصانة من الخطأ، بفعل إساءة التعرف» Immunity to error through misidentification. وكما يسجل جارث إيفانز فإن «كثيراً من الفلاسفة يعطون الانطباع الخاطي للغاية بأن معرفتنا برضانا عن الخواص الذهنية» هي وحدها التي تتيح هذه الحصانة. (Evans 1982 ص 216).
- 8 - في الحق أن المثل الذي يضربه كولن ماكجن في هذه الفقرة - وهو الصداق - قد نُدرکه بسداقة كمثل آخر رائع لإظهار البدن تابيتاً بين ضمير المتكلم وضمير الغائب! في هذا المجال يوجد الكثير من التحيزات الفكرية. يُنظر لنا [كاثرين موريس: عملنا الوارد في ثبث المصادر برمز] K. J. Morris 1996b.
- 9 - يُرجع إلى زافيه موناستريو، الذي يقن - عن خطأ، في رأي - أن سارتر يستبعد هذا من بين المعالم على نحو قاطع. (Monasterio 1980). هذا هو المَعْلَم الذي يشير إليه سارتر عندما يُعرّف أحد طرفي واحدة من الثنائيات الأساسية في الواقع الإنساني، بأنه «الوجود في وسط العالم» 'Being-in-the-midst-of-the-world'. وبالإضافة فإن هذا المَعْلَم، وأرد ندى سارتر في بيانه عن الحرية (ضمناً): الحرية هي الممكن الوحيد في «عالم مُقاوم»، ولكن العالم لا يمكن أن يُقاوم إلا إذا كان الهن يُقاوم، على سبيل المثال فإن جدران الزنزانة ليست مُعقّوفاً لهروبي من السجن إلا من حيث أن بدني هو على نحو يجعله غير قادر على المرور من خلال تلك الجدران، لا غير.

10 - أرجح المعالجة المُفصَّلة لبدن «الأخر» - أو للـ«الأخر كموضوع» - إلى موضع لاحق من هذا الكتاب، هو الفصل السابع.

11 - يبدو مدهشاً أن هيدجر نفسه لم يدرك الحاجة إلى بحث البدن في مؤلفه «الوجود والزمان».

12 - في هذا المقام يرمي سارتر إلى مقصد مُواز جزئياً: العوينات أو العدسات المُكَبِّرة «يمكن أن تُقارب البدن حتى تكاد تدوب فيه... [إنها ك.م.] تغدو - إن صَحَّ التعبير - بعضاً من أعضاء الحواس الإضافية A supplementary sense-organ (BN ص 329). والأمثلة التي يضربها مرلوبوتي، تتعلق بمفهوم «العادة» Habit على نحو أكثر تفصيلاً؛ وهو مفهوم ليس له نصيب من التطوير عند سارتر.

13 - في دراسة فنونولوجية بعنوان «البدن الغائب» The Absent Body سرعان ما أصبحت - عن صواب - مرجعاً مُعتَماً، قام درو لدر سنة 1990 بتنمية مفهوم «خفاء البدن لذاته المُعاش» The invisibility of the lived body-for-itself، في عدد من الاتجاهات.

14 - بل إن أوشنسي يُبلغنا بأننا لا نتجه إلى أطرافنا، بل إلى تمثُّل Representation لأطرافنا تلك؛ في ما لدينا من «صورة للبدن» 'Our body image'.

15 - «إذا ما أدركت بدني كآلة... فليكون محتاجاً إلى آلة لإعماله»، مما يعني إما الارتداد من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية، أو «تلك المُفارقة [التي هي]: «آلة مادية تتصرَّف فيها نفس»، والتي... تسبب في سقوطنا في شكوك يصعب الإفلات منها». (BN ص 321). وللمرء أن يتصوَّر مرلوبوتي مُعتَماً إستراتيجية ذكر [حالات] المرضى بإصابة عصبية، الذين يَحْثِرُونَ دائماً أبدانهم كأدوات (يُنظر على سبيل المثال Cole and Paillard، 1995).

16 - بل إن سارتر يشير إلى قدرتنا على إدراك بدننا وعلى استخدامه، باعتبارها من «غرائب» تكويننا A 'curiosity of our constitution (BN ص 357)... باعتبارها قدرةً تمتلكها على نحو طارئ تماماً.

17 - هذا وإن توصيف سارتر للـ«البدن للآخرين» المُعاش، يركِّز على اتِّباه المرء إلى كونه يُنظر إليه كموضوع نفسي A psychic object. وفي الإمكان المزيد من التنمية لهذا التوصيف بفعل تناول تجربة كون المرء يُنظر إليه كموضوع فيزيولوجي... ما يستميه ميشيل فوكو النظرة الطبية The medical gaze.

18 - يُنظر Philips 1996. ونحن [كاثرين موريس] نربط الاختلال اللامظهري للبدن، بهذا البعد من بين أبعاد البدن المُعاش عند سارتر. وهذا في عمل آخر لنا هو [الوارد في ثبث المصادر برمز] Morris 2003.

19 - يُنظر Dillon هامش ص 137 أو 137f وسوف نطرح نحن [كاثرين موريس] سؤالاً مُوازياً عن الخزي، في الفصل السابع من هذا الكتاب.

20 - يُنظر تمييز هيدجر بين الـ«وجود كشيء» Ontic والـ«عالم بوجوده» Ontological.

21 - يتعرض سارتر على نحو مُطوَّل لأشهر بحوث مارسيل ماوس «الهبّة» The gift (وخاصة في [عمله الذي نشر سنة 1983 - أي بعد موته - بعنوان Cahiers pour une morale، والمشار إليه في ثبث المصادر برمز] NE [اختصاراً لـ Notebooks for an Ethics]). لكن لم يتسنَّ لنا [كاثرين موريس] العثور على إشارة واضحة - فيما كتبه سارتر - إلى مفهوم ماوس عن «أساليب البدن».

22 - بالفعل يعتدُّ سارتر بفكرة [الفيلسوف الفرنسي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر] مين دي بيران Maine de Biran، عن إحساس بمجهود، ينبؤنا عندما نكون هالعين. وسارتر يذهب إلى أننا «لا يكون لنا على الإطلاق أي إحساس بالمجهود... نحن ندرك المقاومة الصادرة من الأشياء. ما أدركه عندما أريد رفع الكوب إلى شفتي، ليس مجهودى [للقيام بفعل الرفع هذا] بل ثقل الكوب». (BN ص 324).

23 - لا سارتر ولا مرلوبوتي يتعرض بالتفصيل لمفهوم الإدراك الذاتي. وإن كان مسعى مرلوبوتي في بحثه، يتعلق فعلاً بفكرة صورة للبدن A body image قد تؤدي دوراً مشابهاً (PP الفصل الثالث من القسم الأول أو I.3). ويبحث مرلوبوتي للموضوع، هو نقدٌ لمفاهيم علماء النفس المعاصرين لصورة البدن: على سبيل المثال يحاول علماء النفس التجريبيون رؤيتها كنوع من تنسيق للصور المستمدة من الانطباعات الحركية والمفصلية Kinaesthetic and articular impressions التي تتابع التغيرات الموضوعية لأعضاء البدن (يُنظر لنا [كاثرين موريس]: عملنا الوارد بيانه في ثبث مصادر الكتاب برمز] K. J. Morris 1992). إلا أن هذه النتيجة التي يتم الخروج بها من مبحث «الإحساسات»، ليس في إمكانها - على سبيل المثال - تفسير كيفية انتقال المعرفة من الجانب الأيمن للبدن إلى الجانب الأيسر منه... مثلاً في حالة الجهد الأدنى المُتطلب لتحريك «نقطة السرعة» في السيارة إلى

الجانب الآخر عند الانتقال من قيادة سيارة ذات مَقود على الجانب الأيسر إلى أخرى ذات مَقود على الجانب الأيمن [مثلما في إنجلترا وقبرص]. هذا يعني أن كلتا اليدين يجب أن تشغلا ككل في «هدف بدني شامل». A comprehensive bodily purpose (PP ص 98-99). لكننا لسنا كذلك قادرين على التفكير في صورة البدن «فكريا» Intellectually ... كنوع من تمثّل عقلي يستخدمه المرء لكي «يخطط للعلاقات المكانية بين مختلف أعضاء بدنه» (Campbell 1995 ص 11) أو يتّجه إليه لكي يتابع حركة أطرافه (O'Shaughnessy 1995). وقد أثر البعض تعبير «خطة البدن» The body schema بدلا من تعبير «صورة البدن» The body image. وكان من بين أسباب هذا، استهدافهم النأي بأنفسهم عن هذه التفسيرات التجريبية والفكرية (ومنهم على سبيل المثال شون جالاجر في [عمله الوارد في ثبيت المصادر برمز] Gallagher 1995). وعند مرلوبونتي يعنى التعرّض بالذكر لما يسمى بالفعل «صورة البدن»، التعرّض بالذكر للبدن «مستقطبا بمهامه... باستجماعه نفسه سعيا إلى أهدافه: في النهاية فإن صورة البدن هي طريقة للإقرار بأن بدني هو «في العالم» (PP ص 101).

الفصل السادس

الحياة / المكان

على نحو ما شهدنا في الفصل السابق، فإن البدن المُعاش هو المركز لكل من مجالَي الإدراك والفعل. والمكان الذى يشكله هذان المجالان - المكان «الذى هو أصلاً منكشَفٌ لى» (BN ص 322) - هو ما يسمَّى أحياناً «الحياة/ المكان» - Life-space. وسارتر يسمِّيه «المكان الحقيقى للعالم» The real space of the world ([الترجمة الإنجليزية لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها فى ثبوت المصادر برمز BN ص 308]).

مثل البدن المُعاش، فإن الحياة/ المكان مألوفة تماماً؛ إلى درجة كونها غير مرئية! إن سؤلنا «ما هو البدن الإنسانى؟» فإننا خليقون بأن نقول إن البدن موضوع تشريحى أو «فيزيولوجى» [متعلق بـ«الفيزيولوجيا»، أى «علم وظائف الأعضاء»] أو مادى، ومن ثَمَّ ننسى - إذ طولبنا بهذا التدقيق فى شىء خبرناه كمجرد طبيعة لنا - خبراتنا الطبيعية بأبدان أقراننا من البشر بل وبيدنا نفسه. وعلى نحو مماثل، فإن السؤال عن «ما هو المكان؟» (حتى إن أوضحنا أننا لا نعرض لذكر المكان الخارجى: «الفضاء» الذى هو موضوع علم الفيزياء الفلكية، بل عن المكان الذى فيه يكون إدراكنا وفعلنا [تُنظر ملحوظات المترجم فى مطلع الكتاب]) خليقٌ بجعلنا نفكر بمصطلحات المحاور والإحداثيات - التى فى الخرائط مثلاً - وننسى كل شىء عن كيفية خبرتنا الفعلية بالمكان، وبالمواقع المكانية، وبالأشياء التى نلاقيها فى تلك المواقع المكانية. على سبيل المثال فإننى أحدد موقع القدح الذى أشرب فيه القهوة، لا بالطول والعرض والاتجاه بالنسبة للبوصلة بل باعتباره هنا ليس إلا (إذ أتخيل أننى أسعى ييدى إليه). وعلى نفس النحو الذى فى هذا المَثَل: فإن هذا الموقع المكانى هو - عادةً - فى سياق مشروع ما، كمشروع تناول شىء من الكافيين لاكتساب الطاقة على القيام بفعل معين. وكما يَصَوِّر هذا المَثَل بشكل مصغَّر، فبرغم أننى كنت أورد ذكر «مجالَي» الإدراك والفعل بصيغة المُثَنَّى؛ فإن فى هذا بعض

التضليل: فما هذان المجالان سوى نفس المجال! وعلى حد قول سارتر فإنه «يستحيل التمييز بين الإدراك والفعل». (BN ص 322)، أى أن الاثنين مرتبطان أحدهما بالآخر بعلاقة داخلية.

وتوصيفات سارتر للحياة/ المكان ولموضوعات الإدراك داخل الحياة/ المكان، تركز بشدة على علم نفس الجشطت (1). ورغم أن الفنومولوجيين دأبوا على انتقاد بعض نظريات الجشطت، فإن كثيرًا من التوصيفات الجشطتية هي بالمعيار الفنومولوجى أكثر دقة بكثير من تلك التى قام بها الأسلاف من التجريبيين. وبعض المصطلحات الواردة فى التشبيهات الجشطتية تلك، تماشًا بأمور مهمة من الناحية الفنومولوجية. ولنبدأ بتوصيف سارتر للحياة/ المكان: فى هذا التفسير يرد ضمناً مفهومٌ بعينه للموقع المكانى للموضوعات داخل الحياة/ المكان. وهذا مُقرَّر لا بإحداثيات خريطة، بل بالنسبة لـ «محاور للدلالة العملية» (BN ص 321). وعلى يدى مرلوبونتي يتم مزيدٌ من البلورة لوصف سارتر. كذلك يعيننا هذا الذى قام به مرلوبونتي، على أن نرى بمزيد من الوضوح معنى القول إن البدن المُعاش هو مركز الحياة/ المكان. وتوصيفات سارتر للموضوعات التى تتم ملاقاتها فى الحياة/ المكان، تركز على كلٍّ من علم نفس الجشطت وفكر هيدجر، وتلقى الضوء على الدعوى بوجود علاقة داخلية بين الإدراك والفعل.

التوصيفات الفنومولوجية للحياة/المكان

يصف سارتر الحياة/ المكان بأنها «نسيية المكان» Hodological، وهو مصطلح يقر سارتر بأن مبتكره هو عالم نفس الجشطت كورت ليفين (2). هذا المصطلح مُشتق من لفظ Hodos اليونانى، الذى يعنى «الدرب» أو «الممر». كان ليفين قد استمد كثيرًا من مفاهيمه الأساسية الواردة فى توصيفاته للمكان النسبى Hodological space (تلك المفاهيم التى من قبيل «القوة الموجهة» و«المنطقة» و«الطريق» و«المجال»)، من فرع «الطوبولوجيا» من الرياضيات: ذلك الفرع الذى لم يكن عندئذ قد اكتمل بعد، وهذا - من ناحية - بهدف إقامة علم النفس ذاته على أسس علمية أشد متانة (Levin 1936: المقدمة)؛ ومن ثَمَّ سُمى كورت ليفين منهجه «علم النفس الطوبولوجى» Topological psychology أو «علم نفس التوجُّه» Vector psychology. كذلك يُشار إلى منهجه

هذا بعنوان آخر هو «نظرية المجال» Field theory. وقد نَمَّى لفين علم النفس الطوبولوجي في إطار مجهود في سبيل «فهم القوى التي تحكم السلوك»، واستخدم مصطلح «المكان النسبي» أو ذلك المصطلح الآخر الذي هو «الحياة/ المكان»، للإشارة إلى «مجموع الحقائق التي تُقرّر سلوك فرد في لحظة بعينها» (Levin 1936 ص 12). وكثير من حالات الدراسة لديه هي لما للأطفال من صنوف الحياة/ المكان، وكثيرا ما جرت حالات الدراسة تلك في تكوينات تجريبية [بالمعنى المعملّي لكلمة «تجربة»] Experimental settings.

في هذه الشؤون جميعا، كان لفين بعيدا عن سارتر بعدا لا يمكن أن يفوقه بعدا! فسارتر لم يكن له أى اهتمام بالرياضيات، ولا أى استثمار في القيمة العلمية لعلم النفس، ولا أى اهتمام بالأطفال. بالإضافة فإن فكرة كون الحياة/ المكان تُقرّر سلوك فرد في لحظة بعينها، هي فكرة قد تبدو متعارضة تماما مع مفهوم سارتر للحرية. إلا أنه بالرغم من أن الغايات التي تُهيكل الحياة/ المكان، هي في عرف سارتر غايات مُختارة؛ فنحن على وجه العموم لسنا واعين بالتفصيل بكوننا اخترنا غاياتنا. ومن ثم فإن الحياة/ المكان لدى سارتر، تظهر لنا على نحو مُقارب بشدة لذلك الذي وصفه بها لفين (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) (3).

الموضوعات التي بداخل «بيئتنا السيكوبيولوجية» Our 'psychobiological environment' أى الجامعة بين المعطيات المادية البدنية وتلك التي هي نفسية، ليست «محايدة من حيث الدوافع» Motivationally neutral: إن بها «مُقابلات» Valences (4). وسنجد أن أحد العلماء المتبئين منهج علم نفس الجشطلت، وهو بول جيوم Paul Guillaume يتحرر من اللغة الفنية المتخصصة، إذ ينقل هذا المصطلح إلى لغة أقل فنية وأقل تخصصا. وهذا بتعيين مرادفات له، منها على سبيل المثال «المناشدة» Appeal و«الجاذبية» Attraction و«التطلب» Exigence و«الالتماس» Solicitation (Guillaume 1937 ص 132) (5). وعند لفين أن المُقابلات تقرر اتجاه السلوك (Lewin 1935 ص 77): إذ لما هو منها علامة إيجابية، فعُلّ الإقدام، ولما هو ذو علامة سلبية، فعَل النكوص (Lewin 1935 ص 81). أما ما في الموضوع من مُقابل، فإن «مصدره يكون عادة كَوْن الموضوع وسيلة إلى إشباع

احتياج ما، أو متصلا بالإشباع على نحو غير مباشر.» وبما أن حالة إشباع أى احتياج، قد تتغير من لحظة إلى أخرى، فكذلك تفعل المُقابلات. (Lewin 1935 ص 78). بالإضافة فإن المُقابلات يمكن أن «تُسحَّت»! عندما - على سبيل المثال - يقوم أحد الكبار «بمنع الطفل من إمساك بعض الأشياء أو بالسماح له بذلك، ويؤسّم سلوك ما بأنه حسن أو سيء»، فعندئذ قد تكتسب الأشياء أو السلوكيات مُقابلاتٍ سلبية أو إيجابية لدى الطفل؛ تبعًا لذلك الفعل الذى يقوم به البالغ (Lewin 1935 ص 98). من ثَمَّ «توجد تبادلية بين مشاعر الذات - ذات الفرد - وبعض الخواص الوجدانية لموضوعاتٍ فى المجال الفنونولوجى». (Guillaume 1937 ص 132 [والتشديد على كلمة «تبادلية» من عندى. ك.م.]. أما صياغة سارتر، فهى أن «المجال النسبى المكان، يُبقى عليه [أو تصونه] الرغبة» The hodological field is maintained by desire (BN ص 350).

المُقابلات نمط مهم من بين أنماط القوة التى داخل «مجال القوة» للشخص، والذى يضيف إليه بول جيوم اسما آخر كذلك هو «المجال الفنونولوجى»: إنها قوى دافعة. لكن توجد كذلك قوى مقيدة - أو حواجز - تعيّن الحدود لمناطق حرية الحركة (Lewin 1935 ص 80-81). ويروق للفين أن يعبر عن تلك القوى ببيانها، بأسهم - ترمز إلى التوجّهات - تلتقى عندما يكون المقابل إيجابيا، وتفرق عندما يكون سلبيا (ينظر Levin 1935 ص 91). كما يروق له أن يعبر فى رسومه البيانية عن «التحركات» - التى تتقرر بفعل تركيب القوى ذات الأدوار داخل مجال القوة - بممرات، أى بخطوط مُوجّهة مكوّنة من نقاط متصلة. ويقدم بول جيوم بعض التوضيحات البيانية المفيدة: إذا كان كل ما أفعله هو أننى أستلقى على الشاطئ فى سكينه، فإن المجال الفنونولوجى الذى يمتد حولى «متجانس... متماثل». لكن «فجأة تشق الصمت صرخة منبهة، عن بُعد ما... إلى يسارى، وعندئذ يكون المجال مُركّزا على هذه النقطة التى تصير قطبا جاذبا: إنَّ بالمجال توجّها يبدأ من موقعى وحتى النقطة تلك». ثَمَّ ميدان معركة، به «بعض الخطورة، وبعض الصعوبة». أما على أرض الملعب «فبالإضافة إلى التوجه الدائم لفريق اللاعبين، فإن تحركاتهم المتواصلة تُعطى لمختلف الجوانب - من لحظة إلى أخرى - قيما إيجابية وسلبية متغيرة، إذ تُنشئ ما يستقطب جهودهم من مناطق، منها مناطق للمقاومة، وأخرى

مفتوحة. (Guillaume 1937 ص 133).

وكما يرصد أدريان مرفش، فإن «مفهوم لفين للمكانية Spatality، بالغ الاختلاف عن المكان على نحو ما اعتيد توصيفه في رياضيات إقليدس [العالم الإغريقي الذى عاش وأنتج مجهوده العلمى فى الإسكندرية فى عصر بطليموس الأول: بين سنتى 322 و 283 قبل المسيح] تحت عنوان «الفراغ الإقليدى»، وحيث توجد تشكيلة ثابتة محددة من الإحداثيات، بالنسبة إليها يمكن تعيين الأشياء تماما من حيث موضعها فى أى وقت كان. وعلى العكس فلدى لفين تنوع الإحداثيات المكانية لا بين ذاتٍ وأخرى فحسب، بل ومن لحظةٍ إلى أخرى لأى ذاتٍ كانت.» (Mirvish 1984 ص 156-157). ما نحن بصده هنا «ليس المكان الموضوعى، بل المكان الذاتى أو الفنونولوجى؛ المحتوى على الأشياء على نحو ما تتبدى فى إدراك كائنٍ حى، بقيمتها السلبية والإيجابية: أشياء جذابة، وعقبات وحواجز.» (Guillaume 1937 ص 140).

هذا وإن لفين مهتم على وجه الخصوص بمواقف الصراع: على سبيل المثال تلك التى فيها يكون الطفل «قائما بين مُقابلين، كل منهما سلبى»: مهمة بغیضة من ناحية، ومن ناحية أخرى عقاب؛ إذا أخفق فى القيام بها. (Lewin 1935 ص 91). إن البيئة المحيطة بالطفل مليئة بـ«المطالب والصعوبات»: الأولى مبعثها القوى الاجتماعية، والثانية مبعثها «الحقائق المادية فى البيئة، وقصور قدرات الطفل: شىء يرغب فى رفعه ويتضح أنه بالغ الثقل، أو سلم يرغب فى تسلقه ويتضح أنه شديد الانحدار، أو قلم لا يجرى على الورق كما ينبغي.» (Lewin 1935 ص 97). أى من مواقف الصراع تلك، يمكن أن يودى إلى تزايد فى الحالة الشاملة للتوتر، مما يودى إلى سلوكٍ قلق، وقد يُنشئ سلوكا بديلا، على نحو ما يحدث عندما يفتقر طفلٌ إلى مزيدٍ من الورق لكى يواصل الرسم، وقد يداعب قلمه ويشاهد غيره من الأطفال وهم يرسمون. (Lewin 1935 ص 96). إذا قُدِّر لموقفٍ من هذا القبيل أن «يصير مینوسا منه»، فإن الطفل - فى يأسه - يتوتر بدنيا ونفسيا، بفعل الموجَّهات القادمة من جميع النواحي (Lewin 1935 ص 94).

أما سارتر فملاحظاته التفصيلية على الحياة/المكان، متناثرة: فعلى سبيل المثال لا يوجد فصل بعينه مكرَّس للموضوع فى «الوجود والعدم». بينما نجد أن واحداً من

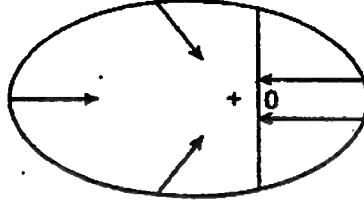
الفصول القليلة التي تعرّض فيها للموضوع بمثابرة على التمهّص، يحتل موضوعاً من [بحثه «مُجمل نظرية في الانفعالات» الوارد في ثبّت المصادر برمز] STE [اختصاراً لـ Sketch of a Theory of Emotions]. ثُمّت يشير سارتر إلى: «ما في العالم حولنا من تلك المتطلبات والضغوط... لنا ان نرسم خريطة «نسبية المكان» A 'hodological' chart لما يحيط بنا من عالم Umwelt [بالألمانية في الفقرة التي توردها المؤلفة هنا، نقلا عن الترجمة الإنجليزية التي تورّد بياناتها في ثبّت المصادر برمز BN، مما يوحي بأنها كذلك في الأصل الفرنسي أيضاً]. (6)، خريطة ستختلف من حيث الوظيفة، تبعاً لأفعالنا واحتياجاتنا... في النشاط الطبيعي المتكيّف على ما يُرام، تعرّض الأشياء «المقدّر تحقّقها» 'Objects 'to be realized' أنفسها على أنها بحاجة إلى التحقق بطرق بعينها In specific ways... عالمُ رغباتنا واحتياجاتنا وأنشطتنا، يبدو كلّ حافلاً بدروبٍ عسيرة وضيقة؛ تؤدي إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد عُثَرَاتٌ وفخاخ.» (Guillaume ص 140).

هذا يوحي بمقارنة الحياة/ المكان بـ «إحدى تلك الموائد المثبتة فيها دبائيس، حيث يمكن لمن يسقط عملة في شق، أن يُطلق حركة كرات صغيرة تأخذ في الدوران: توجد ممرات تحدّها أسوَجَة من الدبائيس، وثقوب حفرت حيث تتقاطع الممرات ببعضها البعض». يقول سارتر إن «هذا العالم عسير». وعسر العالم «هناك في الخارج، في العالم: إنه صفةٌ للعالم، أتاحت للإدراك (تماماً مثلما تكون الممرات إلى الأهداف الممكنة، هي الإمكانيات ذاتها ومتطلّبات الأشياء: كتب ينبغي أن تُقرأ، وأحذية ينبغي تركيب نعال جديدة لها... إلخ.)». (STE ص 61-63).

إن بحثاً شاملاً لبيان سارتر للانفعالات، هو خارج نطاق مؤلّفنا هذا. لكن من الواضح

أن بيانه هذا الانفعالات، هو بالتحديد مَدِينٌ على نحوٍ بالغ لبحوث لفين في الصراع وفي السلوك البديل: يقتطف سارتر بغزارة (STE ص 41-41) من عرض جيوم للموقف التجريبي للصراع وفقاً لفين، بما فيه من بعض رسوم لفين البيانية للموجّهات. (يُنظر الشكل).

رسم بيان للتوترات: مستند من عمل كورت ليف



A vector diagram of a conflict situation, derived from K. Lewin

قوام بيان سارتر للانفعالات هو أن هذا الانفعال وذاك تحوُّل للعالم النسبي المكان، نستحضره عندما نصير هذه الممرات بالغة العسر: «كل السبل مسدودة، وبالرغم فإن علينا أن نقوم بفعل. عندئذ فنحن نسعى إلى تغيير العالم، أي أننا نعيشه من خلال العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها التي لا تحكمها عمليات جبرية Deterministic processes، بل السحر». (STE ص 63). ويذكر سارتر قصة «العنب المر» كـ«نمط أصلي» Archetype للسلوك الانفعالي، الذي نسيكون انفعالا إن كان الموقف أشد عسرا وكان «السلوك المتدرِّع بأي وسيلة كانت»، أشد جذبة (STE ص 66): «الملهاة الصغيرة التي أوديتها، حين تُظلنى الكرمه وأعناها (حيث أضفى على الثمار تلك الصفة: كونها «فجة» بأكثر مما يطاق»، تصلح كبديل للفعل الذي لا أقدر على إنجازه. لقد عرضت الأعناب نفسها بداية باعتبارها «جاهزة للقطاف». بيد أن هذه الصفة الجذابة، سرعان ما نصير غير مُحتملة؛ متى اتضح أنه لا يمكن تفعيل الاحتمالية التي افترض أن الأعناب تُنبئ بها. ويدوره يصير التوتر الكريه دافعا لرؤية صفة أخرى في ذلك العنب: كونه «فجا بأكثر مما يطاق»، مما سيفض النزاع ويضع نهاية للتوتر». (STE ص 65-66).

موضع الأشياء في الحياة/المكان

إن كانت الحياة/المكان نسبية المكان، فإن الموقع المكاني للأشياء في الحياة/المكان يُتاح بالمثل «على نحو نسبي المكان» Hodologically. وفقا لسارتر فإن «الأشياء تنكشف لنا في قلب مُركَّب من النفعية، هي فيه تحتل موضعا مُقرَّرا. ليس هذا الموضع مُحدَّدا بإحداثيات مكانية [أو فراغية، بالمعنى الإقليدي] خالصة، بل بصلته

بمحاوَر ذات دلالةٍ عملية: «الكوب يحتل موقعا على المنضدة الصغيرة». هذا يعنى أن علينا أن نحاذر من الإضرار بالكوب إن حركنا المنضدة. كيس التبخ موضوع على رف المدفأة. هذا يعنى أننا يجب أن نُخلّي مسافة ثلاث ياردات، إذا أردنا أن نمضى من الغليون إلى التبخ؛ متجنبين بعض العقبات.» (BN ص 321).

قد لا يكون ما يعنيه سارتر، واضحا تمام الوضوح! قد نتوقع أن يكون ذكر «المحاوَر» مستتبعا ذكر الأبعاد المكانية، أى الطول والعرض والعمق. ولنا عندئذ أن نتوقع كون المحاوَر ذات الدلالة العملية أبعادا مكانية هى - بمعنى ما - مُركزة على البدن: «أعلى من البدن» و«أدنى من البدن» و«أقرب إلى البدن» و«أبعد عن البدن» و«إلى يسار البدن» و«إلى يمين البدن»... إلخ. تحديدُ وضع شيء ما فى صلته بهذه المحاوَر، يبدو أنه تحديد موضعهُ؛ مثلما فى قولنا: «هناك... إلى اليسار... أبعد قليلا من المنضدة» على سبيل المثال. إلا أن سارتر يبدو أنه يمضى إلى ما يتجاوز هذا! هو يُعرّف مكان الواحد من الأشياء على نحوٍ نسبى المكان: من حيث السبل الاحتمالية إلى الشيء، ومن حيث ما يكتنف تلك السبل من صعوبات ومن عقبات. لإدراك ما يبرر هذا، قد يكون من المفيد النظر بمزيد من التدقيق فى المحاوَر ذاتها. وهو ما يكرس له مرلوبونتي جهدا استغرق الكثير، وملاحظاته قد تفيد فى إيضاح معنى القول إن البدن المُعاش هو مركز الحياة/ المكان.

فى هذا المقام سأركّز أساسا على تعرّض مرلوبونتي لما هو «أعلى» وما هو «أدنى». هذا المحوَر: «أعلى / أدنى»، محوَرٌ أساسى للحياة/ المكان؛ إن غاب نضّل الاتجاه، حرفيا ومجازا! ولنا هنا أن نضرب مثلا بتعبيرات من قبيل «لا أدري أين الطريق إلى أعلى»، أو «كل شيء مُبعثر مضطرب»، أو «حياتى قد قلبت رأسا على عقب». ومرلوبونتي يستخدم منهجه الأثير فى الإتيان بما هو «غير مرئى لأنه مألوف»، أى بأحوال يكون الأشخاص فيها «غافلين (بمعنى الكلمة) عن وجهة ما هو أعلى»، وهى أحوال أنشئت عمدا على سبيل التجربة شبه المعملية. ويعيد مرلوبونتي وصف التجارب الشهيرة التى أجراها عالم النفس الاستبطانى جورج مالكولم ستراتون - بدءا من نهاية القرن التاسع عشر - بما يسمّى بالعويّنات المعكوسة، وكذلك تجارب عالم النفس الجشطلتى ماكس فرتهايمر بحجرة لا يستطيع الشخص موضع التجربة الإبصار داخلها إلا من خلال مرآة تُعكس فيها المرئيات بزواية خمس وأربعين درجة. فى نظر الأشخاص الذين وضعهم

ستراتون موضع التجربة، «يبدو المشهد بأكمله أولاً غير واقعي ومقلوباً رأساً على عقب»، كما «يكون الشعور بالبدن كأنه فى وضع غير طبيعى»، والأفعال تخطئ أهدافها. وبالتدريج... فى ظرف بضعة أيام، «يبدأ البدن شيئاً فشيئاً فى تصويب ذاته»؛ و«يتزايد ما للأشياء من مرأى «الحقيقة»». و«الأفعال التى كانت من قبل خليفة بأن تُضلل، تمضى عندئذ إلى أهدافها بلا خطأ. وفى نهاية التجربة، عندما تُخلع العوينات، لا تبدو الأشياء معكوسة بل «غريبة»، وتنعكس ردود أفعال الحركة: يمد الشخص موضع التجربة يده اليمنى ليتناول بها ما كان ينبغي أن يتناوله بيده اليسرى.» (PP ص 244-245). وفى حالة الأشخاص الذين جعلهم فرتهايمر موضع تجاربه، يجرى التحول بسرعة أشد كثيراً: فهم أولاً يرون الحجرة «بميل» Slantwise: الشخص السائر فيها يبدو مائلاً إلى جانب، وقطعة من الورق المُقَوَّى تُسقط فترى مائلة فى سقوطها. ثم «بعد دقائق معدودة يطرأ تغيير مفاجئ: يصير رأسياً كل شئ: الحوائط، والشخص السائر داخل الحجرة، والخط الذى به تسقط قطعة الورق المُقَوَّى.» (PP ص 284).

فى بحث مرلوبونتي لهذه التجارب، يعتمد هو اعتماداً أساسياً على تعبيراته اللغوية التى اعتاد استخدامها... تلك التعبيرات التى من قبيل «الإقامة» [بمعنى السُكنى أو القُطُون] Inhabiting، و«التعديل» Gearing: أن يتم توجيه العالم، معناه أن يقيم به المرء وأن يتم تعديل بدنه - بدن المرء - تبعاً للعالم. فى دراسة فرتهايمر «تعرض المرأة فى البداية الشخص فى حجرة مائلة على نحو مختلف، مما يعنى أن الشخص ليس على ألفة بالأدوات التى تحويها الحجرة: هو لا يقيم بتلك الحجرة.» (PP ص 250). «فى بداية تجربة ستراتون، يبدو المجال المرئى معكوساً وغير حقيقى معاً، لأن الشخص لا يعيش فيه؛ وليس مُعدّلاً تبعاً له.» (PP ص 251). ألفة المرء بحجرة أو معيشته فيها، هى أن يقيم بها، أى أن يتم استدعاء أحوال المرء المعتادة بفعل مقابلاتٍ للأشياء التى فى الحجرة، ويتم استجابة تلك الأشياء على النحو الذى يتوقعه المرء. هذا هو المعنى بتعديل بدن المرء تبعاً للعالم. فى بداية تلك التجارب، كانت أداة مثل الكوب أو القلم لا تستدعى الأفعال المعتادة من رفع للكوب أو كتابة بالقلم، وجهود المرء للقيام بهذا الفعل أو ذاك ينتج عنها سكب ما فى داخل الكوب أو إسقاط القلم. وبعد بعض الوقت - أى عدة أيام فى حالة تجربة ستراتون، وبضع دقائق فى حالة تجربة فرتهايمر - أنطَلَبَ

«تملكًا ما للعالم بواسطة بدنى، تعديلًا ما لبدنى تبعًا للعالم... يقدم لى إدراكى عرضًا... مفصلاً بأقصى قدر ممكن، وكذلك... تتلقى مقاصدى الحركية من العالم - إذ تتضح هذه المقاصد - ما توقعه من استجابات.» (PP ص 250).

كذلك نجد لدى مرلوبونتي بحثًا مطوّلًا لما يصفه بـ«إدراك العمق»، أى الإدراك عبر كُلِّ من بُعدى «الأقرب» و«الأبعد». وفى رأيه - على عكس المُعتقد السائد - أن الشخص المائل على مسافة أبعد، لا يبدو أصغر حجمًا ما لم يُعدّل المرء التجربة بأكملها بفعل عزل ذلك الشخص، على سبيل المثال بالتحديق فيه عبر أنبوبة أو ثقب فى شاشة (يُنظر كذلك Köhler 1970: هوامش ص 71). «ولا فإن الشخص المائل على مسافة أبعد، ليس أصغر حجمًا، بل ولا مماثلًا فى الحجم... إنه نفس الشخص مرئيًا من مسافة أبعد.» (PP ص 261). ومعنى هذا هو أن «الشخص المائل على بعد مائى ياردة، هو هيئة أقل قابلية للتمييز بكثير، وأنه يمثل - مما أستطيع أن أثبت عليه عيني - بنودًا أشد استعصاءً على التعرف، وأن دقة كونه مُعدّلًا تبعًا لقوى الاستكشافية، هى أقل... بُعد المسافة لا يُعبّر إلا عن كون الشيء آخذًا فى الانزلاق بعيدًا عن قبضة إِبصارنا.» (PP ص 261).

مِنْ ثَمَّ فَإِنْ ابتعاد ما هو مرئى، هو نقصٌ فى دِقَّة كونه مُعدّلًا تبعًا لقوى الفاعلة والاستكشافية. ويضيف ليفين ملاحظة مثيرة للاهتمام عن المسافة النسبية المكان Hodological distance: إنه يستحدث فكرة «الموقف التقريبى»، حيث يكون الشيء المرغوب مجرّد بعيدٍ عن التناول؛ مما تكون له - كما يرصد ليفين - «دلالة واضحة على نحو خاص.» (Levin 1935 ص 86). وفى هذا السياق قد يكون المَثَل الذى ضربه سارتر بـ«العنب البالغ الفجاجة» نموذجًا، ذلك أن أهمية الفارق بين «ما هو فى المتناول» و«ما هو مجرّد بعيدٍ عن التناول»، هى أقل بكثير من أهميته فى المكان المعروفة أبعاده. كذلك فإن كنتُ أقود دراجةً لكى ألقى ببيير فى القرية المجاورة، فقد تبدو لى المسافة قصيرةً نسبيًا. لكن «فلتعبط إحدى عجلتى دراجتى، وبغته ستغيّر المسافة التى بين المدينة التالية وبينى: عندئذ هى مسافة تُحسب بخطوات الأقدام لا بدورات العجلات.» (BN ص 505).

الوجهة نسيية المكان أيضًا: فى المواقف التى تتطلب النفاذ حول حاجز من أجل

بلوغ هدفٍ ما ، أو تلك التى تتطلب إحضار أداةٍ أو طلب معونة، يمكن أن نلاحظ تمييزاً بين «الوجهة التى فى المجال السيكيويولوجى» و«الوجهة البدنية»: فرغم أن الشخص قد استدار ببدنه بعيداً عن الهدف، فإنه لا يزال يقترب منه على نحوٍ نسبى المكان (Levin 1935 ص 83-84). من هذه الزاوية، فإن «علم الحساب العادى يبدو كحالة منفردة، تُميّزها بساطتها»: على سبيل المثال حالة عدم تطلّب الطريق بين نقطتين أى التفافات حول أى عقبات (Guillaume 1937 ص 141).

من ثَمَّ فإن تلك التى سمّاها سارتر «محاور الدلالة العملية»، هى جوهريةً نسبيةً المكان: إذا كانت أبعادُ كتلك التى هى «أعلى» و«أسفل» و«أقرب» و«أبعد»، تشير أساساً إلى تعديل أبداننا تبعاً للمقابلات التى فى العالم، إذن فإن تفسيرات سارتر التى هى «نسبية المكان» Hodological لموضع الأشياء فى صلتها بتلك المحاور تبدو صائبة تماماً. وفى الوقت ذاته نتكهن نحن من أن نرى بمزيد من الوضوح ما يعنيه كون البدن مركز الحياة/ المكان (7).

موضع الأشياء فى الحياة/ المكان

إن توصيفات سارتر - فى مؤلفه «الوجود والعدم» - للمكان النسبى وللبدن المعاش، تشابكٌ يبيح فى الإدراك وموضوعاته. أولاً يدفع سارتر - مثله مثل علماء نفس الجشطط ومربونى - برأى مناهضٍ لمفهوم الإدراك... مفهوم يركّز على فكرة الأحاسيس - أو الانطباعات - الذرية التى تسببها مُنبّهات ذرية (8). وثانياً يثبت هو أن ما ندركه، لا هو إحساس ولا هو مُنبّه ذرى، بل ما سمّاه علماء نفس الجشطط «كُلاً معزولاً» A segregated whole، وما سمّاه سارتر: «هذا» This، بخلفيةٍ ومن منظور، ومن ثَمَّ بإفاقٍ داخلية وخارجية (الفصل الثالث من هذا الكتاب). ثالثاً يثبت هو أن هذه «الأطروحات» تشير إلى الأفعال الممكنة: هى ما يسميه هيدجر «جاهزة فى المتناول» Ready-to-hand. ومن ثَمَّ فإن الأشياء التى نُحدّد موضعها إدراكياً فى صلتها بمحاور الدلالة العملية، هى ذاتها عملية... هى معنى إمكانياتٍ للفعل. وبناء عليه فإن مجالى الإدراك والفعل هما نفس المجال، والإدراك والفعل مرتبطان داخلياً. سننظر فى كل من هذه المراحل بمزيد من التفصيل.

نقد مفاهيم الأحاسيس الاستبطانية والمنبهات السلوكية

نصّب علماء نفس الجشططت من أنفسهم معارضين لعلم النفس الاستبطانى الذى كان شائعا فى ذلك الزمان، والذى ساد التحمُّسُ له المؤلِّفات الأكاديمية التى قرأها سارتر ومرلوبونتى فى فترة الدراسة (9). وفى نفس الوقت كان علماء نفس الجشططت يعارضون السلوكية، التى ارتأوا أنها تُشاطر الاستبطانية ما يفوق بكثير أيا مما يوافق السلوكيون على الإقرار به. كانت الاستبطانية صورة من التجريبية، ومساندوها توافين إلى بحث الخبرة الحسية مع الاحتفاظ بالحق فى إطلاق صفة «العلمية» على بحوثهم تلك (يراجع بهذا الشأن السلوكيون المعاصرون). وقد باشر السلوكيون عملهم عن افتراض قوامه أن «الإحساس الموضوعى يتوقف على المُنبه الموضوعى» (Köhler 1970 ص 97)، أى أن الأحاسيس الخالصة تكون مسبباتها مجرد صفات ذرّية للأشياء التى فى العالم، وهذا بواسطة شبكية العين على سبيل المثال، وحيث ينبغى فهم الصفات الذرية باعتبارها غير متأثرة بسياقها ولا بصلاتها بالصفات الأخرى، وينبغى فهم الأحاسيس الخالصة باعتبارها غير متأثرة بمُكتسبات أخرى كالتعليم والذاكرة والاستجابة العاطفية. وفقا لرأى كوهلر فإن الأحاسيس إذ تُفهم على هذا النحو، «لا تعدو كونها النصف الأول من مُنحنى استجابة The first half of a reflex arc». ومن ثَمَّ فإن كلا من الاستبطانية والسلوكية، ينطلق بالفعل من نفس النقطة.

وقد ألح الاستبطانيون على الحاجة إلى تدريب خاصّ فى سبيل بلوغ «المادة الحسية المُجرّدة»، بتحزّر مما يحيط بها من دلالة ومن مُكتسبات التعليم. كما ألحوا على الشروط الخاصة للملاحظة، من أجل استبعاد آثار السياق المُسبّبة للخلط. وعلى هذا الأساس ألحوا على أننا لا نرى على وجه الدقة كتابا [كمثال على ما نراه من أشياء] «بما أن هذا المصطلح [الكتاب] مقترن بمعرفة فئة بعينها من الأشياء» (Köhler ص 69). وكذلك فإن الطبّق الدائرى الموضوع على المائدة ضمن ما رُتّب فوقها، لا يبدو دائريا - مثلما يمكن أن يقول مُلاحظ غير مُدرّب - بل يضاوياً («ما أن نفكر فى إسقاط الصورة على شبكية العين فسينبغى علينا أن نفر بأن هذا صحيح»)، ونستطيع من جديد إدراك شكل الطبّق الحسى الحقيقى، بالنظر إليه من خلال ثقب فى شاشة: «بشئ من التدريب...

يستطيع أى من الناس رؤية هذه الوقائع الحسية الحقيقية، وحتى بدون شاشة، على أن يُتخذ المسلك الصائب: مسلك الاستبطان. (Köhler 1970 ص 73-74). لماذا تُعدّ هذه هي الوقائع الحسية الحقيقية؟ لأنها هي ما يتأدّى الاستبطانى إلى توقّعه بحكم نظريته: «من البديهي أن نوعاً بعينه من التجربة يتخذ قيمةً أرفع من تلك التى لنوع غيره... [لأن ك.م.] من التجارب ما يتفق مع ما يجعل المُنْبِئ الخارجى المرء يتوقّعه، على حين لا يكون غيرها على نفس النحو. (Köhler 1970 ص 92). هكذا - وبإتقان - يعرض كوهلر الاستبطانية كتّاج للتّحيز الفكرى، مُظهرًا انحراف التفكير المنطلق من نظرية فى ما ينبغي أن تكون عليه خبرتنا الإدراكية؛ إذ يُفسّر أى تعارض بين ما نتكهن به وتجربتنا الإدراكية الفعلية بأنه «عدم تدريب» أو «حيرةٌ مصدرها السياق الحسى» أو «عدوى مصدرها المعرفة أو التعليم»!

سارتر هو الآخر يستهين بمفهوم الحس. إنه يصف التطوُّع للاشتراك فى مختلف التجارب، المفترَض أن يكون القائمون بها من بين علماء النفس ذوى التكوين الاستبطانى ذاك: «وجدت نفسى بغتةً فى معمل لمحت فيه شاشة تكاد أن تكون مضيئة... وفى وقتٍ ما سألتنى قائمٌ بالتجربة تنقصه الكفاءة عما «إن كان إحساسى بالضوء أقوى أم أضعف، أشدّ أم أقلّ»... وما كان ممكناً أن تكون لعبارته أى دلالة لدى، إن لم أكن منذ زمن قد تعلمت أن أستخدم تعبير «الإحساس بالضوء» بشأن الضوء الموضوعى؛ على نحو ما يظهر لى فى العالم فى لحظة بعينها». (BN ص 113. والتشديد على الكلمات من عندى أنا. ك.م.).

إلا أن هذا ليس ما تخيل القائم بالتجربة أنه يستفسر عنه بطرحه هذا السؤال: لقد اعتبر نفسه مستفسراً عن وصفٍ لشيءٍ ذاتى... «إحساسٍ خالص»: «يُعرّف بما يحدثه المنبه فىنا من فعل، عبر وساطة العضو الحسى [العين فى هذه الحالة]». (BN ص 312). والأسوأ من هذا بعد، أن القائم بالتجربة لا يعنى بكلمة «ذاتى» ما ينبغي أن تعنيه: أى «المتتمى إلى الذات»... الموجود فى العالم، بل يعنى أن الأحساس شيء ساكن سلبى يتلازم فى مجال اختلق لغرض اسمه «الذهن» (يُنظر BN ص 313-314). ويتهى سارتر إلى رأيه فى أن الإحساس متى فهم على هذا النحو، فإنه «وهمٌ خالص، لا علاقة له بأى مما أخبره فى نفسى أو بشأن الآخر». (BN ص 143). إن «هذا المفهوم هجينٌ بين الذاتى

والموضوعى... وجودٌ مُخلَط A bastard existence ... بعضٌ من أحلام اليقظة لدى عالم النفس. (BN ص 315، ويُنظر كذلك PP : المقدمة والفصل الأول).

إدراك الكليات المعزولة

إن كنا لا ندرك الأحاسيس الخالصة، أو مجرد الصفات الذرية التى تبعث المنبهات الموضوعية فى شبكية العين، والتى يُفترض أنها تسبب هذه الأحاسيس؛ فما هو إذن الذى ندركه؟ لفهم الإدراك علينا أن نُقرّ منذ البداية بأننا «فى خضرة العالم والأشياء... كل ما أدركه أنا هو خضرة غلاف الدفتر هذا وهذه الأوراق، وليس الإحساس باللون الأخضر إطلاقاً». (BN 315). غير أن خضرة غلاف الدفتر لا يجوز أن تُفهم هى نفسها كصفة معزولة... ذرية، ولا هو بالجائز أن يُفهم غلاف الدفتر نفسه كشيء معزول. الفنومولوجيون يعتقدون بكل جوانبهم كثيراً من المفاهيم التى وصف بها الجشطالتيون خبرتنا الإدراكية: مفهوم «المجال»، ومفهوم «الكل المعزول» (وهو الذى تعبّر عنه فى اللغة الألمانية كلمة «جشطالت Gestalt للإشارة إلى المفرد، و Gestalten للإشارة إلى الجمع): حيث «تتضمن محتويات مساحات بعينها [فى المجال البصرى ك.م. إلى بعضها البعض»، كوحداتٍ مُحددة تُقصى عنها المحيطات بها». (Köhler 1970 ص 137)، ومفهوم «الشكل/الخلفية»: الأشياء فى المجال الإدراكى مُفصلة عبر أشكال، أى كليات معزولة، تحفّ بكل منها خلفية أقل وضوحاً وتفصيلاً من الشكل (Koffka 1935 هوماش ص 185)، ومفهوم «مختلف المستديمتات» Various constancies: تلك التى للحجم وللشكل وللون... إلخ. بحيث أن الشخص الذى على مبعده، يبدو تقريباً بنفس الحجم الذى كان يبدو عليه عندما كان أقرب (Köhler 1970 هوماش ص 71)(10).

إن مفاهيم من قبيل «الشكل/الخلفية» و«الكل المعزول»، والتى تم توصّل علماء نفس الجشطالت إليها عن طريق تجريبى، تتوافق مع تحليلات هوسرل لأفاق موضوعات الإدراك، والتى تم التوصّل إليها عبر التأمل الفنومولوجى (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وبما أن التأمل الفنومولوجى يُتيح ماهياتٍ أو معانى، فإن الفنومولوجيين يشددون (وَيُراجع بهذا الشأن الجشطالتيون أنفسهم) على أن هذه الملامح الجشطلتية ليست مجرد ملامح طارئة، كما يمكن أن يَظن: «قواعد الظهور هذه... هى

شديدة الموضوعية ومستمدة من طبيعة الأشياء.» (BN ص 317). على هذا النحو ينبغي أن سارتر بأن «الكشف» الإدراكي لشيء ما «يعنى التكوين التكميلي لخلفية غير مُمَيَّزة، هي المجال الإدراكي. إذن فإن البنية الشكلية لهذه العلاقة بين الشكل والخلفية... هذه البنية ضرورية. باختصار إن وجود مجالٍ بصرى أو ملموس أو سمعي هو ضرورة.» (BN ص 316): إنه «ذلك الذى بدونه لا يمكن أن يقال عن ظاهرة إنها فى الإدراك على الإطلاق.» (مرلويونتي فى PP ص 4). وكذلك فـ «إن أيًا من الأشياء ينبغي دائما أن يظهر لى بأكمله دفعة واحدة - ما أراه هو المُكْتَب والمَجبرة والكوب... هذا المظهر يتخذ دائما موضعا فى منظورٍ بعينه يُعبّر عن علاقاته بالعالم كخلفية وبالأشياء الأخرى التى أشير إلى كل منها بلفظ «هذا.»» (BN ص 317).

ما يظل مفروضا توضيحه، هو معنى أنه «من وجهة النظر هذه يستحيل التمييز بين الفعل والإدراك.» (BN ص 323).

الكليات المعزولة وإمكانيات الفعل

ليست الدعوى مجرد كون الإدراك فاعلا... بأن الإدراك ليس مجرد التلقى السلبي لبيانات حسية من المجال المحيط، ومهما كان هذا صحيحا. ولا هى أن الإدراك هو الفعل: فليكون هذا هراءا بل على العكس، «يتم عرض الفعل باعتباره الكفاءة المستقبلية التى تفوق المُدْرَك الخالص المُجَرَّد وتتجاوزه»، فى حين أن المُدْرَك «ينكشف لى كحضور مشترك (BN) «Co-presence» ص 322). إنما الدعوى هى بأن الإدراك «لا ينكشف إلا فى مشروعات الفعل ومن خلالها»: الشيء المُدْرَك يشير حتى إن كان فى الحاضر، صوب المستقبل... صوب إمكانيات لأفعالٍ مستقبلية: «الشيء المُدْرَك مليء بالوعود... كل من خواصه التى يعد بكشفها لى... يستدعى المستقبل.» ومن ثمَّ على سبيل المثال: «الكوب هناك فوق طَبَقَه؛ هو حاليًا يُعطى لى، هو ومعه سطحه السفلى الموجود بدوره والذى يدل عليه كل شيء ولكنى لا أبصره. وإذا أردت أن أرى السطح السفلى للكوب - أى أن أجعله مُوضَّحا - فمن الضروري لى أن أمسك بالكوب من مقبضه وأقلبه رأسا على عقب.»

من ثمَّ فالقول إن السطح السفلى للكوب مُستَدَلٌّ عليه أفقيا من «بنى أخرى للكوب»، هو القول إن تلك البنى الأخرى تدل على فعل قلب الكوب رأسا على عقب «كما سيهيئ

الفعل الكوب لى بأفضل ما يمكن. (BN ص 322).

حتى هذا المثل البسيط يعود بنا إلى فكرة كون «الأشياء تنكشف لنا فى قلب مُركَّب من النفعية A complex of instrumentality». كان لفين قد قال إن الأشياء تُعرَّف بواسطة ما لها من «إمكاناتٍ وظيفية» Functional possibilities: «السُّلم شىء يستطيع المرء (بل ولا يستطيع) صعوده وهبوطه، أو شىء تسلُّقه المرء أمس للمرة الأولى.» (Levin 1935 ص 77). إنها أشياء قد تُعين كوسائل لبلوغ الأشياء المرغوبة: قد يُعين السلم فى بلوغ الدمية التى بأعلى، أو للهرب من الزائر المُنفّر (يُنظر Levin 1935 ص 102). ومن ثَمَّ يكتسب الواحد من الأشياء تلك، مُقابلاً إيجابياً. وكما رأينا فإن سارتر قد وَّحد بين المكان النسبى وما اختار له هيدجر - من مفردات لغته [الألمانية] - صفة Umwelt، التى تُترجم عادة بـ «المجال» Environment فى اللغة الإنجليزية. ومن خلال تحليل هيدجر لما يسميه «المجالية» Environmentality يجىء استحداثه لتمييز بين «مجرد الشىء» و«التهيؤ» الذى نلقاه فى «تعاملاتنا المنشغلة» (BT ص 68). «نوع الوجود الذى يملكه التهيؤ - والذى فيه يتبدى على أكمل ما يحقُّ له - يمكن أن نسميه «مُهيئاً للتناول». (BT ص 69)، وهو تعبير يقابل به هيدجر مجرد «الحضور فى المُتناول». وأشهر ما يضرب به هيدجر مثلاً - على التهيئة للتناول - من الأشياء المهيئة، هو المطرقة (على سبيل المثال فى BT هوامش ص 69)، إذ تشير هذه فى لغة هيدجر إلى تثبيت المسامير؛ أى أنها «قابلة للاستخدام من أجل» ذاك (BT ص 78). ومن الواضح أن كلا من هيدجر ولفين يخطر على بال سارتر وهو يكتب قائلاً إنه فى «الوعى المتأمل على نحو خالص: «لن تشير المطرقة إلى المسامير بل ستكون بجوارها؛ بالإضافة فإن كلمة «بجوار» تفقد كل معنى إن لم تكن تُوضَّح درباً يمضى من المطرقة إلى المسمار ويجب توضيحه. المكان الذى ينكشف لى أصلاً هو مكان نسبى: إنه حافل بدروب وشوارع؛ هو نفعيٌّ وهو موضع الأدوات.» (BN ص 321-322).

خواص الأشياء تنكشف كـ «إمكانات، وضروب من الغياب، ووجوه للنفع»، وتعبّر عنها على أكمل وجه تلك الصيغ اللغوية - من قبيل المبني للمجهول - التى يولع بها سارتر إلى أيما حد: «المسمار يجب أن يُثبَّت» بهذه الطريقة أو تلك، والمطرقة يجب أن «تُمسك من مقبضها.» (BN ص 322).

قد يصح الاحتجاج بأن هذه الصورة للمجال «الإدراكي ذى النفعية»، لا تأخذ فى الاعتبار بما فيه الكفاية ما سمّاه الفيلسوف جاستون باشلار «مُعَامِل الشدّة» فى الأشياء The 'coefficient of adversity' in things (11)، أى الطرق التى يقاوم بها العالم مشروعاتنا النفعية أو يتهدّد بها: «يتضح أن لسان القفل أكبر مما ينبغى لإيلاجه فى الحلقة المُعدّة له، والقاعدة مُرهفةٌ بأكثر مما ينبغى لكى تحتل ثقل ما أبغى تنصيبه فوقها... العاصفة والبرودة تهددان المحصول، والآفات تهدد الثمار.» (BN ص 324-325). من قبل بزمين كان سارتر قد أقرّ سلفاً بأن «هذا العالم عسير.» (STE ص 62). ورّد سارتر على الاحتجاج المُلهَم من باشلار، هو أن «الانتفاعيّة أوّلِيّة: إنما يكون إظهار الأشياء لمقاومتها ولشدتها، فى علاقةٍ بِمُرْكَبٍ نفعي أصلي.» (BN ص 325). نفس المفاهيم التى لتعبيراتٍ من قبيل «أكبر مما ينبغى» و«مرهفةٌ بأكثر مما ينبغى» و«متوعة»، ليس لها معنى سوى فى سياق مشروع ما: إيلاج لسان القفل أو تنصيب ثقل أو حصاد المحاصيل السليمة. هذا - كما سنرى لاحقاً (فى الفصل الثامن من هذا الكتاب) - خيط أساسى فى بحث سارتر للحرية: سنجدّه يلح على أن «معامل الشدّة فى الأشياء لا يمكن أن يُتخذ حجةً ضد حريتنا، فإنما هو بواسطتنا - أى بالتحديد الأوّلى لغايةٍ ما - ينتج ما ينتج من معامل الشدّة هذا.» (BN ص 482). بل إن «معامل الشدّة، وسمّته كعَقَبَة... لا غنى عنهما لوجود أى حرية.» (BN ص 484).

هذه المفاهيم للمكان النسبى وللموقع النسبى المكان وللإدراك، هى مرتبطة داخليا بالفعل؛ ومن ثمّ مركّبة لا لفهم البدن المُعاش والانفعال ولاستيعاب مفهوم سارتر للحرية فحسب، بل ولها كذلك دور توديه فى بحثه للآخرين وللذاتية المتبادلة، على نحو ما سنرى فى الفصل القادم.

هوامش الفصل السادس:

- 1 - إذا كان هذا الفصل تاريخياً وتفسيرياً بأكثر من الفصول الأخرى بعض الشيء، فإننا لأن الخلفية الجشططية لتوصيفات سارتر الفنونولوجية، قليلاً ما يلقى عليها الشرح ضوءاً. يُرجع كذلك إلى مقدمة الكتاب.
- 2 - هذا المصطلح، استحدثه كورت ليفين في سنة 1934، في مقال له بعنوان *Richtungsbegriff in der Psychologie* [بالألمانية] في العدد التاسع عشر (أو XIX) من دورية *Psychologische Forschung* ص 249-299. وهو مقال وصفه [عالم النفس الفرنسي] بول جيوم بأنه «بالغ الغرابة» (Guillaume 1937 ص 140).
- 3 - هذا التفهم للوسيلة باعتبارها السبيل الممكن الوحيد لبلوغ الغاية، يمكن أن يتخذ له عنوان آخر، هو «الرؤية العملية لجبرية العالم» *The pragmatic intuition of the determinism of the world* (STE ص 62).
- 4 - مصطلح «المُقابل» Valence يقابل [في الإنجليزية] ذلك الذي يستخدمه كورت ليفين، وهو *Aufforderungscharakter* [في الألمانية]، والذي يقابله - بمزيد من الحرّية - عالم النفس [الأمريكي] جيمس جيروم جيسون المتأثر بمدرسة الجشطط، بمصطلح «القابلية» *Affordance* [في الإنجليزية].
- 5 - في زمانه كان بول جيوم أبرز علماء النفس الفرنسيين المتتمين إلى مدرسة الجشطط. وسارتر يقتطف منه بالتفصيل في مؤلفه [*Esquisse d'une théorie des émotions* الصادر سنة 1939، والوارد في ثبّت المصادر برمز [STE اختصاراً] *Sketch for a Theory of the Emotions*، وهي ترجمة P. Mairet الصادرة سنة 1962 في لندن: نشر Methuen لمؤلف سارتر هذا] وحيث ترد مقتطعات سارتر من بول جيوم في صفحتي 40 و 41. كما أنه واضح أن سارتر كان على يئنه من مؤلف جيوم الصادر في سنة 1937 [*La Psychologie de la forme* والوارد في ثبّت المصادر برمز [Guillaume 1937].
- 6 - هذا مصطلح يُنسب إلى هيدجر، وكثيراً ما يترجم بالـ «مجال» *Environment* بالإنجليزية، والذي يمكن كذلك أن يترجم بـ «البيئة». وهو يعني حرفياً «العالم المحيط» أو «العالم من حولنا»، ولكن مسبقاً [في الألمانية] بالبادئة *Um* التي لا تدل على «المحيط» أو «ما هو حول» فحسب؛ بل و«من أجل» (BT: ملحوظة المترجم في هامش ص 65).
- 7 - يستحق الأمر مقابلة هذا البيان الفنونولوجي، بالبحث الذي قام به - لهذا الموضوع - الفيلسوف التحليلي جون كامبل، وحيث يرى أننا بالرغم من كون إطار الدلالة المكانية لدينا «أنانياً» *Egocentric*، فإننا لا نستطيع فهمه على أنه مُركّز على البدن. لكني أولاً فإن كامبل يعيد موضوعاً مفروغاً منه كون «إطارات الدلالة المُركّزة على البدن» خلفية لإطارات الدلالة المُركّزة على الموضوع (Campbell 1995 ص 10): على سبيل المثال إطار دلالة مُركّز على صندوق رأسي مثلاً ومُعَرّف بـ «محاورة الطبيعة» *Its natural axes*. وحجر العثرة الرئيسي هنا متى عُدّ الموضوع مفروغاً منه، هو أن «العلاقات المكانية بين مختلف أجزاء البدن» والتي نحن بحاجة إليها لكي نُكوّن تركيباً من المحاور مُركّزاً على البدن، يجب أن تكون هي ذاتها «متاحة بطرق أنانية: تُعرض قدم على يمين أخرى، أسفل سائر البدن... وهلم جرا». من ثمّ فإننا - في رأي كامبل - لا يمكننا أن نعرّف إطار الدلالة الأناني على نحو غير دائري، باعتباره إطاراً مُركّزاً على البدن (Campbell 1995 ص 10-12). على أننا إذا فكرنا في البدن كذات بأكثر منه موضوعاً - على الأقل من حيث كونه مركز الحياة/ المكان - وفي المحاور على أنها «محاورة دلالة عملية»، على نحو ما تم توضيحه تواتراً فستلاشي كل ما يلقانا من صعوبات.
- 8 - كذلك فإن من رأي سارتر أن الإدراك الحسي - إذا فهم على هذا النحو - يُقرّض أي إمكانية لفهم الإدراك الحسي كتمثّل لنا معرفة بالعالم. وإزاء هذا المفهوم للإدراك، يقوم سارتر بتسخيفه (أو بالتعبير الفني [في المنطق الصوري] «بالتفهؤين منه إلى حد اعتباره عبثاً» *Reductio ad absurdum* [باللاتينية]). فأولاً «لتأسيس إحساس، علينا أن نمضي على أساس من واقعية معينة»: على مُجرى التجربة أن يفترض أن كلا من عيني اللات التي يجري عليها تجربته وأجهزته هو، موجود في العالم؛ أي ليسوا مجرد تداع لإحساسات. لكن ثانياً «فإنه على مستوى الإحساسات، تختفي كل هذه الواقعية»: ما الإحساسات إلا انفعالات اللدغ. على الرغم فثالثاً «هو الإحساس، ما أتيجّه كأساس لمعرفة في العالم الخارجي. هذا الإحساس لا يمكن أن يكون أساساً لاتصال حقيقي بالأشياء» (BN ص 314). ومربولوجوتي منشغل كذلك بمهاجمة دمج الإدراك والحكم، ذلك الدمج الراجع إلى النزعة

الفكرية Intellectualism التي طالما هاجمها مرلوبونتي .

9 - أنا مدينة لأدريان مرفيش بهذه البند الأخير.

10 - يبدو أن علم نفس الجشطلت لم يعد يتمتع بنفس الخطوة. يوجد مُنظِّرون مُحدِّثون من قبيل جيمس جيروم جيبسون، يدينون للجشطلت بديون بالغة. لكن جيبسون نفسه يغلّب أن يُنظر إليه كهامشيٍّ بعض الشيء.

11 - كان جاستون باشلار شخصية مُبرزة في الجيل السابق على جيل سارتر، وإن كثرت لوازمه. كان يكتب عن كل من العلم والشعر بقدرٍ متساوٍ تقريباً، وله إسهامات - تقارب الإبداع - في كل من التحليل النفسي والفنومولوجيا.

الفصل السابع الأخرون

يفتح سارتر الفصل الذى كتبه فى مؤلفه «الوجود والعدم» عن وجود الآخرين (BN) III.I بتذكيرنا بخبرة مألوفة: الخزى! فيكتب قائلاً: «نحن هنا بصدد حالٍ من الوعي له بنية مطابقة لتلك البنى التى وصفناها سابقاً. إنه الوعي بالذات غير الموضوعى، [الوعي] واعياً بذاته كخزى... بالإضافة فإن بنيته قصدية. إنه إدراك مُخز، إدراك مُخزٍ لشيء؛ وهذا الشيء هو أنا. أنا خزيان مما أنا إياه. لكن... هو فى بنيته الأولية خزىٌ أمام شخصٍ ما... أنا خزيان من نفسى كما أبدو للآخر». (BN ص 221-222).

الوعي الذى وصفناه حتى هذا الموضع يمكن أن يُمثّل بيانياً بمجرد حدّين: الذات والموضوع. أما إن كان لنا أن نحاول تمثيل الخزى بيانياً، فبالضرورة ستوجد ثلاثة حدودٍ تتعلق بها الموضوع: الحد الأول هو «أنا» كفاعل [أى بضمير المتكلم] I ، أى الذات فى الإدراك الخزيان. والحد الثانى هو «أنا» كمفعول به [أى بضمير المخاطب] Me ، أى الموضوع فى الإدراك الخزيان... ذلك الذى أنا خزيان منه. والحد الثالث هو الآخر: الذات التى أكون أمامها ذلك «الأنا المفعول به» المُخزى. من ثَمَّ فإن «الخبزى إدراك متكامل فى اتحاده ببعضه البعض، وفى الوقت ذاته ثلاثى الأبعاد: «أنا خزيان من نفسى أمام الآخر». (BN ص 289). هذا النوع المؤلف من الخبرة الإنسانية، نوع لا يمكن أن يكون به شكٌّ فى وجود وعيٍ آخر بخلاف وعينا نحن... وعيٍ يتعلق به الموضوع.

لكن تماماً مثلما أن الفلاسفة ميّالون إلى طرح أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن العالم الخازجى موجود؟» كذلك قد يطرحون أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن للآخرين - أى للكائنات الواعية الأخرى - وجوداً؟» وكيف أعرف أن هذه المخلوقات التى أراها حولي ليست جيّفاً متحركة، أو مجرد آلاتٍ لا عقول لها؟» قد أكوّن رأياً أساسه قياسٌ على ما أمارسُه أنا نفسى من سلوكٍ على سبيل المثال فى ساعة غضب: أجد نفسى

ضامًا قبضتي، وأرى في المرأة وجهي يكتسب احمرارا، وإذن فعندما أرى الآخر يضم قبضتيه ووجهه يحمر، أفترض أنه غاضب، ومن ثم فإنه هو الآخر ذات. أو قد ألحظ ارتباطات قد تتيح لي أن أتكهن بسلوكه المستقبل: «تعلمنا الخبرة على سبيل المثال تفسير احمرار الوجه فجأة، كإنذار بلكماتٍ وصيحات غضب». وقد أفترض على هذا الأساس أن الاحتمال الأغلب لكون الشخص غاضبا، ومن ثم كونه ذاتا؛ هو استدلال على أفضل تفسير. إلا أنه يجب أن يكون واضحا أن «هذه العملية لا يمكن أن تتيح لنا سوى معرفة محتملة». (BN ص 224).

من ثم فإذا عرّفنا «الأنانة» Solipsism بأنها فكرة مؤدّاها أنه ليس مؤكدا أن وعي المرء ليس الوعي الوحيد الموجود، فإن كثيرا من السفن الفلسفية تتخبط في «صخور الأنانة» (BN ص 223). ولكن الأنانة «مستحيلة»: «لا يوجد أحد يعتنق الأنانة حقا... مقاومتي للأنانة... هي يمثل الحيوية التي بها أثور على كل محاولة للتشكك في الكوجيتو [مقولة ديكارت]: «أنا أفكر إذن فأنا موجود»].» (BN ص 250-251): «الآخرون يوجدون». هذا يؤكد يمثل كوني «أنا أوجد» مؤكدا. التخبط في صخور الأنانة، هو من أعراض المخادعة الفلسفية.

يحدّد سارتر حالين أساسيين فيهما نلاقي الآخرين: كموضوعات وكذوات... إما «منظورا إليهم» أو «ناظرين». وهذا برغم أن سارتر يتعرض كذلك للـ«نحن» كمفعول به [أي بضمير المخاطب] Us وللـ«نحن» كفاعل [أي بضمير المتكلم] We. وكل ملاقة هي - احتماليا - حاسمة ومشحونة على طريقتها الخاصة. أما التفكير الفلسفي الذي يؤدي إلى الأنانة فإنه يرتكب خطأين أساسيين: أولا هو يُشدّد على البدء بملاقة «الآخر كموضوع»، وثانيا هو يخطئ في وصف هذه الملاقة. كل من هذين الخطأين ينجم عن التحيزات الفكرية. والتوصيف الفنونولوجي الصائب لتجارب الآخرين هذه، يعيننا على تمييز ما أدى بالفلاسفة إلى الأنانة من تحيزات؛ ومهما كان هذا ضد إرادتهم.

حتى هذا الموضوع، سنكون قد تناولنا مسألة فلسفية خالصة هي الأنانة: سيكون وجود الذوات الأخرى، قد اتضح أنه مؤكد. غير أن هؤلاء الآخرين الذين نتقاسم معهم العالم بما لا يقبل الشك - والذين نرتبط معهم حقا بعلاقات داخلية - هم في الوقت ذاته ما يُمثل حضورا احتمالي الإزعاج Potentially disturbing! توجد - فيما يتصل

بالآخرين - مشكلات إنسانية بمثلما توجد مشكلات فلسفية خالصة. ويبحث سارتر الشهير للعلاقات الملموسة بالآخرين قد يبدو أن معناه حتمية اتجاه مصير العلاقات الشخصية المتبادلة، صوب التحول إلى تفاهة ونزاع. نحن نختم فصلنا هذا ببحث ما إذا كان هذا الرأي الكتيب صادقا حتماً.

الآخر كموضوع

1.

التوصيف الفنونولوجي لـ «الآخر كموضوع»

لقد التقينا سلفاً بـ «الآخر كموضوع»: «بدن الآخر: هذا الموضوع ذو الدلالة... الموضوع الذى له موقع، هو «الآخر كموضوع». (يُنظر BN ص 346) (1). وسارتر يشدد على الفوارق الجذرية بين هذه الموضوعات والموضوعات الأخرى كافة (2): «أنا فى مُتَنَزِهِ عام. غير بعيد عني يوجد مُتَسِّع أخضر تحدُّه مقاعد مستطيلة. يمر شخص بتلك المقاعد. أنا أرى الشخص. أدركه كموضوع، وفى نفس الوقت أدركه كشخص. ما هى دلالة هذا؟ «إن كان علينا أن نفكر فيه على أنه مجرد دمية متحركة، فإن على أن أدرجه فى أى من الفئات التى أدرج فيها عادةً «الأشياء» المكانية/ الزمانية. أى أن على أن أدركه باعتباره «بجانب» المقاعد المستطيلة، على بعد ياردتين وعشرين بوصة من المُتَسِّع الأخضر، ضاغطاً على الأرض بثقل مُعَيَّن... إلخ. وسيكون لصلته بالموضوعات الأخرى طابع الإضافة لا غير: هذا يعنى أنني أستطيع أن أجعله يختفى دون أن تتغير فى إدراكى علاقات الموضوعات الأخرى التى حوله ببعضها البعض... وعلى العكس فإن إدراكى إياه كشخص، هو رصد تنظيم على غير مبعده من الأشياء التى فى عالمى المحيط بالموضوع الذى يحظى بإثارى. من المؤكد أن المتسع الأخضر يظل على بعد ياردتين وعشرين بوصة من الشخص. لكن بدلاً من أن يظل حذاً المسافة بلا دلالة وقابلين للتبادل وطرفين فى علاقة تبادلية، فإن المسافة تبدأ فى الامتداد من عند الشخص الذى أراه حتى تبلغ المتسع الأخضر: بدلاً من تجميع الموضوعات فى اتجاهى، يوجد عندئذ توجه يفلت منى». (BN ص 254).

رغم أن «الآخر» هو فى هذا المثال موضوع، بفعل كونى أنظر إليه وليس العكس، فإنه يُدرك كموضوع ذو دلالة، حوله يتنظم العالم: هو (أى بدنه) يُرى كمركز لمجاله

هو للإدراك والفعل، والمكان الذى يقطنه هو حياة/مكان... الحيز الذى يشغله نفسى المكان: من ثم فإن المتسع الأخضر هو أمامه بمعنى أنه ليس «أمام» المقعد المستطيل... الشخص لا المقعد المستطيل، هو الذى يواجه المتسع الأخضر... إلخ. (٥). وهذا يعنى أن إزالة الشخص من المشهد ستكون تغييرا فى المشهد على نحو لا تحدثه إزالة المقعد المستطيل منه. الشخص هو «موضوعٌ يحظى بالإثارة». ولأن الشخص هو مركز مجاله للإدراك والفعل، فإن الموضوعات الأخرى تتجمع حوله على نحو لا تفعله بغيره من الموضوعات المرتبة، كالمقعد المستطيل على سبيل المثال.

ثم علينا أن نُقرّ بأن الفقرة الأخيرة فى ذلك المقطع من نص سارتر، بها شيء من الهستيريا... هستيريا يزداد عنفوانها فى فقرات تالية: فيكون «ظهور الشخص فى عالمى هو من عناصر تفسخ هذا العالم... بغتة ظهر شيءٌ سرق العالم منى». (BN ص 255) إن تفسخ العالم هذا الذى يبدأ أحد عناصره فى الظهور، راجع إلى أن الموضوعات التى فى المتزّه تتجمع - فى إدراكى - حول هذا الرجل المزعج احتماليا إلى أيّما حداً فقبل أن أراه كان ما فى المتزّه من موضوعات، يتوجّه إلى ما لى أنا وحدى صلة به. وعلى حد تعبير رالف وليام شرودر فإن «المرء تتم إزاحته بعض الوقت: لقد ظهر مركز بديل يتحدى هيمنته». (Schroeder 1984 ص 181).

بالطبع إن وصف الآخر كـ«سارق» عالمى، هو فى بعض الأحيان حادّ إلى حد ما: ها أنذا، ألقى النظر - بتجاوب - إلى ذلك الموضع من النهر الذى ينعطف فيه، حيث يتدلى الصفصاف وتوشى زنايق الماء المشرّبة، إلى الشمس صفحة النهر، كأنما فى لوحة زيتية للرسام كلود مونييه. وأظن أننى بمفردى. ورغم أننى لا أكون تماما فكرة أن «هذا هو نهري أنا»، فإننى إذا لاحظت بغتة شخصا على مسافة قليلة منى يحدّق فى نفس المشهد؛ قد يكاد يتتابنى الإحساس بأنه سرقه منى. ومع هذا فهل هذه التجربة بالضرورة غير سارة؟ ألا يخطر ببالى فى بعض الأحيان أن «هذا سار: لست وحدى». وليس «أوه! كلا: هناك من ينافسنى». لقد رصدنا هذه النقطة فى عدد من المناسبات من قبل: نزعة سارتر إلى التركيز على الفصيلة غير السارة من جنس المخلوقات التى يتعرض لها. بما أن الحياة/المكان نسبية المكان، فإن الناس قد يختلفون فى المقابلات التى يعيّنونها للأشياء. هذا قد يظهر بوضوح بالغ إذا ما أدار الشخص الجالس على مبعدة بجانب الضفة مذباغه

بأعلى صوت: فبينما يعنى الصمت لى مُقابلا إيجابيا والضوضاء مقابلا سلبيا، فلديه هو - ذلك الشخص الذى أدار مذياعه - تساوى المقابلات (يُنظر Mirvish 1984 ص 168-169). لكن المقابلات التى تم تعيينها، لا حاجة بها إلى الاختلاف.

إلا أن هذا ليس الانشغال الوحيد الذى قد يساورنا! ألا تعنى صورة سارتر لـ «السرقة»، مجرد كون عالم كل إنسان له هو وحده؟ هذا الانشغال هو أساس تشديد مرلوبونتى على أننا يجب ألا «ندرك رؤانا البادية وفقا لمواقعها النسبية، على أنها مستقلة عن بعضها البعض: نحن نعلم أن الواحدة منها تنزلق فى الأخرى وفى النهاية تتجمع كلها فى الشيء.» (PP ص 353). الآفاق الداخلية لأى من الموضوعات (على سبيل المثال الجوانب غير المرئية للمصباح، والتى تكون ضروب الوعى بها مشحونة بضروب الوعى الموضوعية بالجوانب المرئية) تدل على ذوات أخرى ترى - أو يُجتمَل أن ترى - هذه الآفاق التى لا أراها أنا. باختصار نقول إن هذا العالم عالم تبادلٍ الذاتية An intersubjective world. ورغم أن لكل منا منظورا مختلفا للعالم، فإن منظوراتنا هذه «تتعادل» وفقا لبعضها البعض. ما من مبرر لكيلا يقر سارتر بهذا، فليس فيه أى إخلال بما توصل إليه سارتر نفسه من أن كل شخص هو مركز منظورٍ للعالم، ومن ثم فملاقاة المرء امرأة آخر هى غدوّه واعيًا بمركز آخر للإدراك والفعل، غيره هو نفسه؛ وهذا هو على العكس تماما من ملاقاته مجرد شيء.

التحيزات الفكرية بشأن «الأخر كموضوع»

إن الرؤية الفلسفية التى تتأذى بصاحبها فى النهاية إلى الأنانة، تدرك العلاقة بين بدن «الأخر» ووعيه كعلاقة خارجية (يُنظر BN ص 223). وهى نتيجة ترجع فى جانبٍ منها إلى التحيز لصالح العلاقات الخارجية، الذى يُلازم قدرا كبيرا من الفلسفة؛ وكنتيجة مباشرة لهذا يجىء مثال نموذجى لما نسميه «فقر التجربة الإدراكية» The impoverishment of perceptual experience.

التحيز لصالح العلاقات الخارجية: ببلوغنا هذا الموضوع، بتنا نعرف أن البدن ليس مجرد موضوع فيزيولوجى. وتوصيف سارتر لـ «البدن فى ذاته»، قد فُتد سلفا فكرة ارتباط بدنى ووعى فيما بينهما بعلاقة خارجية. على أن توصيفه لبدن الآخر، أى للبدن كموضوع، يقوم بالمثل بشأن فكرة ارتباط بدن الآخر ووعيه فيما بينهما بعلاقة خارجية. رغم

أن بدن الآخر، أى «الآخر بالنسبة لى» هو بالفعل موضوع، فإنه نوعٌ خاصٌ جدا من الموضوعات. وكما أظهر توصيف سارتر لملافاة «الآخر كموضوع»، فإن «الآخر» موضوعٌ ذو دلالة، ودلالاته «لا تشير إلى أسرار نفسية... هذا التقطيب، وهذا الاحمرار، وهذا التلعثم، وهذا الارتجاف الطفيف لليدين، وهذه النظرات المكتئبة التى تبدو فى آنٍ واحد خجولة ومُنذرة بالشر: كل هذا لا يعبّر عن غضب، وإنما هو الغضب.» (BN ص 346، ويُنظر PP ص 184) (4). هذه الدعوى الأخيرة تبدو مُعرّضة للاحتجاج بأن البعض قد يكون مجرد مؤدٍ لعرض تمثيلي: ليس الغضب بل «مجرد استياء مُصطنع» (BN ص 294). والرد هو أن «مصدر خطأى هو أننى أنظّم العالمُ بأكمله حول هذه البوادر، على نحو يختلف من ذلك الذى يُنظّم عليه العالمُ فى الحقيقة.» (BN ص 293). على سبيل المثال أتوقّع لكمة لا تقع فى الحقيقة: «إنما يكون خطأى فيما يتصل ببوادر أخرى وبأفعال متوقّعة أخرى لا غير. أنا مخطئ إذا توقعت كون حركة اليد نتيّة حقيقيةٍ للكمى... [أى ك.م.] كأنه ما تستهدفه حركة مُتبيّنة موضوعيًا، من مهمّةٍ لن تقع.» (BN ص 294). ومن ثمّ فأوّلًا سأكتشف خطأى عندما لا تقع اللكمة المتوقّعة، عندما يضحك بيير ويبت على ظهري بدلًا من أن يلكنى. وثانيًا فسواء كان «الآخر» غاضبًا أو مدّعيا أنه غاضب ليس إلا، فإن ما يدبر منه هو ما يدبر من موضوع ذى دلالة مُشتمَل فى سياق، وعلى هذا النحو تكون بوادر موضوع هو كذلك ذات: «فى حد ذاتها ليست القبضة المضمومة [أو التقطيب أو الاحمرار... إلخ. ك.م.] أى شىء، ولا تعنى أى شىء. نحن ندرك شخصًا، هو فى موقفٍ ما يضم قبضته. الغضب هو هذا الفعل ذو الدلالة، مُعتدًا به فى صلته بالماضى وبالممكنات، ومفهوميًا بمعنى الكلّية التركيبية التى هى «البدن فى موقف.» (BN ص 346-347). من ثمّ تكشف لنا تجربتنا بدن «الآخر» ووعيه باعتبارهما ذوى علاقة داخلية بين أحدهما والآخر.

إدراك الآخرين، وفقر التجربة الإدراكية: بالإضافة إلى هذا فإن الرأى القائم على القياس، ومثله الاستدلال، على أفضل تفسير - كما تم تفصيلهما سابقا - يركزان على سالف افتراض: أن ما أدركه من هذه السحنة ليس إلا تأثير بعض التقلصات العضلية، وهى بدورها ليست إلا تأثير اندفاع عصبى (BN ص 224). هكذا تكون تجربتنا الإدراكية فقيرة: الناس يعتقدون برضاء مبالغ فيه، أن ضروب الإدراك جميعًا من نفس النوع. (BN

ص 347). فى الحقيقة إنه بما أن بدن الآخر هو موضوع نفسى، فبالتالى أن «إدراكى لبدن الآخر مختلف جذريا عن غيره من ضروب إدراكى، كذلك التى للأشياء.» (BN ص 345): «إدراكى له لا يمكن بالطبيعة أن يكون من نفس نوع ذلك الذى للأشياء الجامدة... من ثم فليس ضروريا اللجوء إلى العادة أو إلى التفكير بناء على القياس، لشرح كيفية فهمنا للسلوكيات المعبرة؛ فهذه السلوكيات هى أصلا متاحة للإدراك باعتبارها قابلة للفهم.» (BN ص 347). من ثم فإن تعبيرات عادية تماما من قبيل «كانت السعادة تطل بريقها من عينيها» أو «أظلم وجهه فى غضب» ليست كما يريد لنا أولئك الفلاسفة أن نعتقد، أى مجرد أساليب فى الحديث Façons de parler، [حسب التعبير الفرنسى الشهير المقصود به وصف طرق تمويه المعانى عند الحديث عنها]، بل توصيفات دقيقة لموضوعات التجربة الإدراكية.

ويزيد مرلوبونتى من إيضاح هذه الفكرة: مرلوبونتى... المتواصل بالأطفال والحيوانات على نحو لم يرق سارتر إليه إطلاقا، يرصد أولا أن «فهمى للبوادر» هو فى معظمه «مقتصر على تلك التى تصدر من الأدميين»: «أنا لا أفهم» الإيماءات الجنسية الصادرة من كلب، بل ويتعسر على - بأكثر من هذا - فهم تلك الصادرة عن إحدى الزواحف أو الحشرات.» (PP ص 184). ويحدد مرلوبونتى مكن هذه القدرة على فهم الأدميين فى «التبادلية بين مقاصدى وبوادر الآخرين، بين بوادرى والمقاصد المتيينة من سلوك غيرى من الناس.» فهم أى من البوادر هو «استرداد» لها عبر «فعل من جانب المشاهد» (PP ص 185). بدن هذه الحشرة أو تلك يختلف عن بدننا اختلافا يبلغ من شدته أننا لا نستطيع محاكاة هذا البدن. وحتى إن استطعنا فإن هذه المحاكاة لن يصحبها فهم بدنى لهذا البدن المختلف، ولا سيكفى فهم عقلى خالص للغرض الجنسى من الاستعراض بغرض المعاشرة - الذى يقوم به هذا البدن - للقدرة على الفهم. ورغم أن «استرداد البادرة» هذا، هو لدى البالغين موضع كبت، أو يظل رهين مراحل الأولية، فإن طفلا سيقوم به على نحو واضح: «إن لاعب طفلا عمره خمسة عشر شهرا بأخذ أحد أصابعه بين أسناني وتظاهرى بأننى أعضاها... فعلى الفور يصير فمه هو وأسنانه - كما يشعر بهم من الداخل - له جهازا يستخدمه فى العض. وعلى الفور يصير فكى كما يراه الطفل من الخارج، فى نظره قادرا على تنفيذ نفس المقصد... هو يدرك مقاصده فى

بدنه، ويدرك بدنى يبدنه؛ وعلى هذا النحو يدرك مقاصدى فى بدنه. (PP ص 352).
ليس هذا موضوع حجة فكرية بواسطة القياس الخالص، بل هو نوع من «التعريف
الأعمى» (PP Blind recognition ص 158): «إنما من خلال بدنى يكون فهمى
لغيرى من الناس.» (PP ص 186).

هذه النقطة يمكن المزيد من التشديد عليها على طريقة مرونويوتسى، بتأمل تجارب
الآخرين غير السوية... تجارب أولئك الذين يعانون من اضطرابات المنظور التوحّدى
مثل مجموعة أعراض «أسبرجر» Asperger syndrome [نسبة إلى مكتشف المرض،
طبيب الأطفال النمساوى هانز أسبرجر]. وواحدة من هؤلاء هى تمبل جراندين، والتي
تظن أنها «عالمة أنثروبولوجيا فوق سطح المريخ» فى جهودها لفهم الآخرين (5).
هى تصف نفسها بأنها قد كونت مكتبة من «أشرطة الفيديو» التى تصور «كيفية تصرف
الناس فى مختلف الملابس»، وهى ستدير كلا من هذه الأشرطة مرة تلو أخرى وتتعلم
تدريجياً كيف توجد ترابطاً بين ما رآته؛ حتى تستطيع أن تتنبأ بما سيفعل الناس فى نفس
الملابس. (Sacks 1995 ص 260). على الدكتوراة جراندين أن «تُحسب» To
compute مقاصد الآخرين وطرق تفكيرهم، لتتوصل إلى تفصيل - تسانده بيانات فى
دقة المعلومات الرياضية - لما هو لسائرنا خبرة فُطرنّا عليها، بل وربما فطرة أصيلة فىنا
(Sacks 1995 ص 270). وكان غيرها فى طفولتهم يتشاركون فى «تبادل للمعاني
وتفاهمات وسرعة استيعاب، بتفوقٍ حداً بها أحياناً [وهى طفلة ك.م.] إلى التساؤل
عَمّا إذا لم يكونوا كلهم تخاطرين [أى قادرين على الاتصال ببعضهم البعض بطرق
خارقة للطبيعة] Telepathic. وهى الآن تستطيع «الاستدلال» على علامات اجتماعية.
لكنها لا تستطيع أن تشارك رأساً فى هذا التواصل السحري، ولا أن تفهم طرق التفكير
المتعددة الصور والمستويات؛ التى تشكّل خلفية له. (Sacks 1995 ص 272).
وإدراك الدكتوراة جراندين للآخرين، هو فقير على نحوٍ مماثل ما تخيل الفلاسفة أن جميع
ضروب إدراكنا - للآخرين - تكون عليه. إن عليها بالفعل أن تستدعى الحجاج بواسطة
القياس، وشذوذها يبرهن على أننا لا نفعل هذا.

بالطبع أنه هنا مثلما فى غيره من المواضع، قد نظن أن الفنونولوجيين يقيمون ثنائية
مبالغاً فى شدتها بين ما هو سوى وما هو غير سوى. على سبيل المثال فمثلما فى مناسبة

أو أخرى يتعامل أناس طبيعيون تماما مع أبدانهم كأنها أدوات (عندما نستخدم إحدى يدينا لكسر قشرة جوزة، بضم قبضة اليد واستخدامها مثل المطرقة)، فبالأحرى يحدث في غير هذا من المناسبات أن ينشغل أناس طبيعيون في التحسُّب لاستجابات الآخرين المحتملة والتكهن بها؛ مثلما عندما يكونون منخرطين في حملة سياسية. وكذلك مثلما أن عملية اكتساب مهارة التعامل مع مُحَرِّك، تستتبع فترة تكثيف - خلالها يشغل البدن مكانةً ملتبسة، إذ يكون معا ذاتا وموضوعا - فبالأحرى يستتبع الانتقال إلى بلد جديد - في معظم الأحيان - فترة تكيف خلالها يجد المرء سلوك الآخرين مُبهما، كما يجد استجاباتهم مبهمة (6).

ومثلما يوجد آدميون ذوو تصرفات خرقاء، ولا يكون «البدن لذاته» بالنسبة لهم أبدا بدنا/ ذاتا خفيًا تماما وغير ملموس على الإطلاق، فبالأحرى يوجد آدميون متبلِّدو الشعور إزاء أفكار الآخرين وأحاسيسهم، لا يشاركون أبدا بالتقارُّر والكمال في «التواصل السحري» الذي كان بأيّما استغلاق على الدكتوراة جرانددين!! الواجب ألا يكون الاستخلاص أن توصيفات الفنونولوجيين غير دقيقة بل أنها غير كاملة: الواقع الإنساني للتواصل المتبادل بين الأشخاص بعضهم البعض، هو حتى أشد التباسا وتنوعا من أقصى ما يقول به الفنونولوجيون.

إن جانبنا من السبب في انتهاء الأمر بالفلاسفة إلى الأنانة، يرجع إلى أنهم يسيئون توصيف تجربة «الأخر كموضوع». بل وما هو أكثر أساسية بالرغم، فإن نفس سؤالهم «كيف اعرف أن للذوات الأخرى وجودا؟» يعنى البدء بـ «الأخر كموضوع»؛ لأن المعرفة هى بحكم تعريفها معرفة بموضوعات. وهذا - كما يلح سارتر - هو المنطلق الخطأ للاستقصاء الفلسفى لوجود الآخرين. علينا أن نبدأ بـ «الأخر كذات»، فذاك وحده هو حيثما نجد اليقين.

«الآخر كذات»

التوصيف الفنونولوجي للـ «الآخر كذات»

وصف سارتر لملاقائنا لـ «الآخر كذات» هو حتى أكثر ذبوع صيت، أو سوء صيت: «فلتخيل أنني بدافع من الغيرة أو من الفضول أو من الشر، ألصقت أذني بالباب ونظرت من خلال ثقب المفتاح. أنا وحدي وعلى مستوى الوعي بالذات غير الموضوعي... [مسلكى ك.م.] هو مجرد إجراء لربط الأداة (ثقب المفتاح) بالغاية التي سيتم بلوغها (المشهد الذي ستم رؤيته)... لكن بغتة أسمع وقع خطوات في القاعة. شخصٌ ينظر إليّ! ما معنى هذا؟ معناه أنني بغتة تأثرت في وجودي، وأن تعديلات جوهرية ظهرت في بنيتي...» (BN ص 259-260).

وصف سارتر لهذه التعديلات، يستغرق عدة صفحات، حيث النقاط الرئيسية هي التالية:

1 - أنا الآن أوجد باعتباري أنا نفسي، في وعي غير المتأمل. (BN ص 260). أنا هو هذا الوجود، «الأنا المفعول به Me» أو الذات، الشيء الذي يراه «الآخر». (BN ص 261).

2 - أنا لست أساس هذا الموضوع الذي أنا هو، بل إنه ليس حتى «التأثير غير المباشر والصارم لأفعالي، مثلما يتحرك ظلي على الأرض أو صورتى في المرآة بترابط مع ما أقوم به من حركات. هذا الوجود الذي هو أنا، يحتفظ ببعض التردد، بشيء من الاستعصاء على التكهن... يمكن أن يقارن بطيف، هو مثل طيف صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستحدثه». (BN ص 261-262).

3 - هذه السمات تنجم من «كون الآخر حراً... حرية «الآخر» تنكشف لى عبر ما فى الوجود -الذى أنا هو بالنسبة لهذا الآخر - من تردد مضطرب». (BN ص 263).

4 - «أستوعب نظرة الآخر فى صميم مركز فعلى كتدعيم لإمكانياتى وإقصاءٍ لها... تجاوزى يتم تجاوزه». (BN ص 263).

5 - هذا الموضوع الذى أنا هو، غير قابل للتكهن به: لا أستطيع أن أعيش [بالصفات

التي يضيفها على ك.م.]. باعتباري حقائقى أنا... أنا أقرب بالمسؤولية عن هذا الغريب الذى يُقدّم لى، لكنه لا يكف عن أن يكون غريباً. (BN ص 274)؛ «أبدأ لن تكون لى رؤية ملموسة» لـ«وجودى للآخرين» (BN ص 275).

مثلاً بشأن توصيف سارتر للـ«الأخر كموضوع»، يَشِيّ توصيفه للـ«آخر كذات» بشيء من الهستيريا: «كُونى موضع رؤية، يشكّلنى كوجودٍ لا مقاومة له لحرية ليست هى حريتى... أنا عبدٌ إلى درجة أن وجودى مُتوقّف على حرية ليست هى حريتى، وهى لوجودى الشرط بعينه». (BN ص 267). لكن توجد تجارب تنطبق عليها هذه التشبيهات بدقة: يوماً ما كان من بين طلابى من يهوى أداء العروض التمثيلية المكونة من مثل وحيد يخاطب الجمهور Stand-up comedies، وكان يصف تجربة «الموت» أمام جمهور غير متعاطف، بتعبيرات «سارتريّة» مُكدّرة. غير أن المرء يمكنه إزالة لمسة الهستيريا والاحتفاظ بوصفٍ فِطِنٍ لتجربة المرء كونه يُنظر إليه. مثل طيف، يتوقف جانب من «وجودى للآخرين» على الطريقة التى أتحرك بها. وإن لم يكن، فإن حكم الآخر على لا يمكن على الإطلاق أن «يمتنى فى الصميم». لكن مثل طيفٍ صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستحدثه، فإن «وجودى للآخرين» يعتمد كذلك على قيم «الأخر» ومشروعاته، أى على حريته.

هنا كذلك قد يبدو اختيار سارتر للمثال - الخزى - يجعله يبدو كما لو كان إدراك المرء لكونه يُنظر إليه، هو دائماً غير سار. وبالرغم فعندما يقول إن «الخبزى هو الشعور الأصيل الوحيد بكون الخارج موضع وجودى» (BN ص 288)، فليس مُفترضاً أن نفهم هذا على أنه يعنى أننا دائماً نشعر بالخبزى عندما يُنظر إلينا. كما لاحظنا بشأن الغثيان والاعتراب (فى الفصل الخامس من هذا الكتاب)، فإن سارتر يستخدم كلمة «الخبزى» بمعنيين: أحدهما تجريبى، إذ يشير إلى إدراك المرء لغيره كخارج لنفسه كموضوع يبعث النفور فى امرئ آخر، والثانى «أنطولوجى» [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى علم الوجود]، إذ لا يعنى سوى إدراك المرء لنفسه كموضوع لغيره. بالمثل يشمل المعنى الأنطولوجى لكلمة «الخبزى»، الفخر الذى يشعر به المرء عندما يستمع الآخرون بإعجاب لعزفه البارع على آلة الفيولا، بالرغم من أنه حتى فى هذه الحالة يمكن القول بأن كبرياء المرء يتأثر فى الصميم برهافته أمام الآخرين: قد أرتكب خطأ ما فى العزف لن يغفروه لى، أو

قد يشعرون بالسأم (7).

النقطة الرابعة أعلاه، قد لا يكون ما تعنيه بالضبط واضحا وضوحا مباشرا: مفهوم «تدعيم إمكانياتي والإقصاء لها»، الذي يعرب عنه سارتر كذلك بأن «إمكانيتي [إذك.م.] تغدو احتمالا هو بخارجي» 'My possibility becom[ing] a probability which is' (BN 'outside me' ص 265)، لى أن أفترض أننا نستطيع استيعابه جيّدا عبر مفهوم ما يسمّى «تغاير ضميرى المتكلم والغائب» First/third-person asymmetry، رغم أن مصطلح «تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب» First/second-person asymmetry قد يكون أدق في سياق «النظرة». فلنأخذ في الاعتبار مقطع الحوار هذا الذي أورده سارتر (BN ص 256)، والمقصود به أن يصوّر عملية صيرورة إمكانيتي احتمالا:

«- أقسم لك أنى سأفعل هذا.

- ربما. أنت تقول لى هذا. بودى أن أصدقه!».

يمكن للمرء أن يستشعر الكبت المتفاقم لدى المتحدث الأول، والاستهجان - المعتاد من الفرنسيين - لدى المتحدث الثانى. وبالرغم ففى حقيقة الأمر لا يعدو كل ما يثيره هذا الحوار أن يكون تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب في التعبير عن المقاصد أو عن الوعود: قولى «إننى أقصد أن أفعل هذا أو ذاك» هو من «ألعاب لغة اليقين» In the language-game of certainty. فى حين أن قولك عنى «إنك تقصد فعل هذا»، هو من «ألعاب لغة المعرفة» In the language-game of knowledge، أى أنه حيثما لا يكون معقولا أن يخطر بالذهن الشك بشأن مقصدى، فإنه يكون معقولا تماما أن تشك أنت فيما أقصده، وحيثما لا يكون معقولا أن تسألنى «كيف تعرف أنت أنك تقصد أن تفعل هذا؟» فإنه يكون معقولا أن تسألنى «كيف أعرف أنا أنك تقصد فعل هذا؟» ولنفس السبب فلأن تعبيرى عن المقصد هو بالنسبة لك من «ألعاب لغة المعرفة»، فإنه يتيح لك أساسا - يكاد يكون متينا - للتكهن بما سأفعله. وبما أن تعبيرى عن مقصدى هو بالنسبة لى من «ألعاب لغة اليقين»، فإنه لا يتيح لى أنا أساسا للتكهن. أدائى الفعل المقصود هو بالنسبة لك على أحسن الأحوال محتملا، لكنه ليس كذلك بالنسبة لى (يُنظر Wittgenstein PI ص 224) ! تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب، لا مفرّ منه.

كالعادة فإن لغة سارتر (مثلما فى قوله «اغتراب إمكانياتي») لغة سلبية الوقع:

كأنما يوجد شيءٌ مريعٌ على نحو جوهزى فى إدراك هذا التغير بين ضميرى المتكلم والمخاطَب (8)؛ والمثل الذى يضربه سارتر مثلٌ مُحزن: من الواضح أنها حالة لعدم ثقة الآخر فى المرء تمام الثقة. قد يصح القول إن تغير ضميرى المتكلم والمخاطَب هذا، يستتبع إمكانية التبادل، وسارتر - لأسباب خاصة به - يؤثر التركيز على حالات تكون فيها الإمكانية مُفعَّلة: هذا يتسق مع إضافة كون الثقة المتبادلة هى الحالة الأساسية؛ كما كان ممكنا أن يودَ مرلوبونتى.

هذا التفسير للاغتراب كذلك يُمكن من فهم النقطة الخامسة أعلاه: الدعوى بأن «وجودى للآخرين» غير قابل للتكهن به. وليس ما فى الأمر أننى لا أستطيع أن أعرف كيف يرانى الشخص الآخر أو يكون رد فعله تجاهى، فهو - فى نهاية الأمر - يستطيع أن يخبرنى، أو أن يُخبرنى بآرائه على أى نحو آخر. إذا قال أحد أفراد جمهور المتفرجين إننى مُثير للضحك، أو إذا ضحك أو صَفَق؛ فإننى قد أكون قادرا على استخلاص كون «وجودى للآخرين» مضحكا. بالإضافة فبالرغم من أنه ممكن - فى ظروف معينة - القول إن ذلك الفرد قد يكون كاذبا (ربما حرصًا على مشاعرى، أو لحثى على جعلى من نفسى مُضحكا حتى بأكثر مما كان)، فإن هذه المعرفة فى ظروف أخرى قد تكون «محتملة إلى ما لا نهاية» *Infinitely probable*: إن كان لا يتمالك نفسه من الضحك من فكاهاتى، فلا يمكن أن أشك فى اعتباره إياى مُضحكا. لكن حتى المعرفة «المحتملة إلى ما لا نهاية»، ليست هى اليقين؛ ولا يمكننى أن أبلغ اليقين إلا إن استطعت أن أكون «الآخر» بالنسبة لنفسى بمعنى الكلمة... إن استطعت أن أجِدَ نفسى مضحكا، أو مثيرا للشفقة أيا كانت الحالة (يراجع بهذا الصدد 1948 Schroeder هوامش ص 199): اليقين يستبعده تغير ضميرى المتكلم والمخاطَب.

التحيزات الفكرية بشأن «الآخر كذات»

كما سنرى، فإن نظرة «الآخر» تكشف وجوده من حيث إنه مُؤكَّد، لكن الإقرار بهذا تعوقه غلبة التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين. هذا هو السبب فى أن الفلاسفة يثيرون مسألة وجود «الآخر» على أنها مسألة معرفة. كذلك تكشف «النظرة» العلاقة بينى وبين الآخر على أنها علاقة داخلية، وهو كشف لا يكون ممكنا إلا عندما نخلص أنفسنا من التحيز لصالح العلاقات الخارجية.

التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين: تجربة المرء لكونه يُنظر إليه (تجربته لخزيه على سبيل المثال) تكشف كون «وجود الآخر كذات» مؤكداً: «تمت تجربة وجود الآخر بالبيئة [أى باليقين ك.م.].» عبر كونى موضوعياً، وداخل هذه الحقيقة. (BN ص 302). اليقين هنا هو بالضبط نفس يقين المرء من وجوده كما يكشف عنه الكوجيتو الديكارتي، بل إنه فى ذاته نوعٌ من «كوجيتو ثانٍ» A second cogito: «إن لم يكن وجود الآخر تخميناً واهماً، خيالاً خالصاً، فهذا لأنه يوجد نوع من كوجيتو بشأنه.» (BN ص 251): لا وجودى أنا ولا وجود الآخر هو ضرورة منطقية أو ميتافيزيقية. نحن هنا أمام ما يشير إليه سارتر بـ «الضرورات الواقعية» Factual necessities: باعتبار كؤنى أفكر، فمن الضرورى كؤنى أوجد. وباعتبار أننى أستشعر الخزى، فمن الضرورى كون الآخرين يوجدون (9). كذلك فليس وجود الآخرين مُشتقاً من الكوجيتو الأول: لا يمكننا القول إنه باعتبار أننى أنا أفكر، فمن الضرورى كون الآخرين يوجدون: «ربما قد لا يكون مستحيلاً إدراك «وجود لذاته» يكون حراً تماماً من جميع ضروب «الوجود لذاته» الأخرى، ويوجد حتى بدون شك فى احتمال الوجود كموضوع.» لكن (وكموضوع «ضرورة واقعية» مرة أخرى) «فإنه أمرٌ لا يحتمل النقاش، إن «وجودنا نحن» هو «وجودٌ للآخرين» إلى جانب «وجوده لذاته.» (BN ص 282. والتشديد على كلمة «نحن»، من عندى أنا. ك.م.).

لعبة لغة اليقين لا تبيح السؤال: «على أى أساس أنت متأكد؟» فاليقين - على عكس المعرفة - ليس مبنياً على دليل. إنه لا يبيح أسئلة عن المصادقة أو اللامصادقة. بالرغم فإن سارتر يُعرب بالفعل على نحو أكمل، عما يتكوّن منه هذا اليقين: النقطة الحاسمة هى أن التحولات التى تجرى لى أنا ولعالمى عندما أعانى الخزى، هى تحولات لا يمكن على الإطلاق أن أحدثها بنفسى: وحدها ذاتٌ أخرى هى التى تستطيع صنعها. قد يكون مُغرياً القول إننى أجعل من نفسى موضوعاً عندما أنظر فى المرأة، بل إن كثيراً من الأحكام التى يصدرها الآخرون علينا والتى قد تبعث بالطبيعة الخزى، أحكام تصدرها نحن أنفسنا أحياناً على أنفسنا حينما نقول: «أنا قبيح» و«أنا مُقرّز» و«أنا أخرق»... إلخ. لكن تلك الأحكام لا تُجرى فى ولا فى عالمى تحولاً بالطرق المذكورة.

أولاً فإن نَسَبَ آخرٌ إلى صفات كهذه، «فإننى لا أستطيع أن أعيشها باعتبارها حقائقى... أنا أقر بالمسئولية عن هذا الغريب الذى يُقدّم لى.» وأحكامٌ من قبيل «أنت قبيح» و«أنت

مُقَرَّرٌ» و«أنت أخرج»، تمسنى فى الصميم. لكن «هذا الأنا بضمير المخاطب كموضوع» This me-object «لا يَكُفُّ عن أن يكون غريباً» (BN ص 274). الموضوع الذى أنا هو الآخر [...] لأحدٍ غيرى]، موضوعٌ مقترَب. و«أنا لا أستطيع بأى حال من الأحوال أن أجعل نفسى مغترِباً عن نفسى». (BN ص 257). بالإضافة فإن «هذا الآخر لا يُشكِّلنى كموضوع لنفسى بل له هو». (BN ص 257). بحيث إنه حتى إن أمكن أن يقال إننى موضوعٌ لنفسى عندما أنظر فى المرأة، فإن هذا بالتحديد هو ما لا يحدث عندما أكون موضعَ نظرٍ آخرٍ إلىّ. أنا واعي بكونى موضوعاً لذات، ولكن ليس بكونى موضوعاً لى أنا. هذا الوجود الذى أنا هو للآخرين»، هو خارج سيطرتى: «إن كان الآخر يرى المرأة بهذا القبح، فما هو بقادر على فعل الكثير بشأن هذا، لا لتأييد هذا الحكم ولا لرفضه! للمرأة أن يحتج أو يقصّ شعره أو يُجرى جراحة تجميل: وقد يظل الآخر مصراً على رؤية القبح». (Schroeder ص 209) (10).

ثانياً فإن نظرة الآخر «ليست تحولاً فى أنا فحسب بل إنها مَسْحٌ تامٌّ للعالم». تحت نظرة «الآخر»: «يُنظر إلىّ فى عالم يُنظر إليه»، ولكن ليس من قبلى. (BN ص 269). لا أعود مركز مجاليّ أنا للفعل والإدراك... أنا أحد الموضوعات التى بداخل مجاليّ الفعل والإدراك لآخر [...] لأحدٍ غيرى].

ليس الكوجيتو الثانى دليلاً على «وجود الآخرين كذرات» بأكثر مما كان الكوجيتو الأول... كوجيتو ديكارت، دليلاً على وجود ديكارت نفسه! كون ديكارت قد فَكَّرَ لا يُبرِّر له الاعتقاد بأنه وُجِدَ، وكأنه قبل الكوجيتو عُدِمَ اليقين من وجوده ولم يمتلك اليقين إلا فيما بعد: «فى الواقع أننى دائماً امتلكت اليقين بأننى أوجد، لم أكف عن ممارسة الكوجيتو قط. وبالمثل فإن مقاومتى للأنانة (والتي هى بمثل حيوية أى مقاومة تصدر منى لأى محاولة للشك فى الكوجيتو) تثبت أننى قد امتلكت دائماً اليقين بوجود الآخر». (BN ص 251) (11). هذه المقاومة «مبنية على كون الآخر متاحاً لى كحضور واضح ملموس لا يمكن بأى حال أن أشتقه لنفسى ولا يمكن بأى حال أن يكون موضع شك أو أن يُجعل موضع اختزالٍ فنومولوجى». (BN ص 271). حتى إن استطعنا وفقاً لطلب هوسرل، وضع العالم بين قوسين، فلن نستطيع من ثمّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، لأن هذا «الآخر كذات» ليس موضوعاً... ليس عنصراً من عناصر العالم (يُنظر BN ص

272-273). من ثمَّ «فتماما مثلما أن وعى المُتَكهَّن به بواسطة الكوجيتو يأتى كشاهد لا يمكن تكذيبه على نفسه ووجوده، فإن ضروريا بعينها من الوعى الخاص - على سبيل المثال «الوعى بالخزى» - هى شواهد لا يمكن تكذيبها على الكوجيتو المُثبت لكل من وجودها هى ووجود «الآخر»» (BN ص 273).

«مسألة عقولنا»... تلك المسألة التقليدية، هى التى بشأن تبرير الدعاوى بمعرفة وجود الكائنات الواعية بخلاف المرء نفسه. وهنا يبدو أننا لا يمكننا الإفلات من الأناة! وهذا بسبب أجوبة غير صحيحة على سؤال: «كيف أعرف أن الآخرين يوجدون؟». وسارتر يربط مفهوم «المعرفة» بمفاهيم «الاحتمال» و«المصادقة» و«رفض المصادقة» و«الموضوعات». ومن حيث إن الموضوعات المعنوية هى «الآخرون كموضوعات»، فإن سؤال الفيلسوف هو إذن مرتبط بمنظور ضمير المخاطب.

فى رأى سارتر أننا عندما نبدأ بـ«الآخر كموضوع»، على نحو ما يجرى بالضرورة بشأن المسألة التقليدية للمعرفة فى عقول الآخرين؛ فإننا نقوِّض أى احتمال لبلوغ المعرفة، حتى المحتملة منها. فما لم نكشف وجود «الآخر كذات» كوجود مُؤكَّد، ستظل معتقداتنا عن «الآخر كموضوع» بلا أى أساس على الإطلاق: «إن كان «الآخر» كمبدأ وفى «وجوده لنفسه» خارج تجربتى، فإن احتمال وجوده كنفْسٍ أخرى لا يمكن أبدا أن يُصادق عليه أو لا يُصادق عليه... [إنه ك.م.] يصير تخميناً خياليا خالصا». بل إنه أسوأ من هذا: فعلى عكس تخمينات كتلك الخاصة بالحياة فوق سطح المريخ مثلاً، والتى لن تظل موضع تخمين خالص إلا «طالما افتقدنا ما يمكن أن يكون رهن إشارتنا من أجهزة أو نظريات علمية تعيننا على تكوين حقائق تصادق أو لا تصادق على فروض الحياة فوق سطح المريخ تلك، فمن حيث المبدأ يظل هيكل «الآخر» بحيث لا يمكن على الإطلاق تخيل أى جهاز يُستحدث ولا أى نظرية جديدة للتوصل إلى المصادقة أو عدم المصادقة على فروض بشأن وجوده». (BN ص 250-251). من ثمَّ فإن التأكد من وجود «الآخر كذات»، سألَّف على المعرفة بـ«الآخر كموضوع». علينا أن نبدأ بـ«الآخر كذات»: الآخر فى دعوى سارتر، «لا يمكن أن يكون موضوعاً أولاً» (BN ص 252). ويُنظر BN ص 287. فبدون اليقين من وجود «الآخر كذات»، لا يمكننا حتى إدراك «الآخر» كموضوع ذي دلالة (12).

سيجرى الاحتجاج بأنه - بوجه عام - مهما كانت حَسَنَاتُ التمييز بين المعرفة واليقين، فإنه عندما يتعلق الأمر بهذا السؤال بالتحديد، نكون حقا مُواجهين بمنظور ضمير المخاطب وحده، ومن ثَمَّ بالمعرفة كهدف، بدلا من اليقين. ففي نهاية الأمر نحن نستفسر عن وجود الآخرين، وليس يكون البديل الوحيد هو بلوغ منظور ضمير المتكلم، من وعى «الآخر». وهذا سيتطلب منا أن نكون الآخر؛ وهو مستحيل. إذا كان سارتر مُحِقًا فيما قاله إنه بدون يقين بشأن «الآخر كذات»، فإن وجود «الآخر كموضوع» - أى كموضوع ذى دلالة أو نفسى - ليس حتى محتملا، ولا يرقى حتى إلى مرتبة التخمين الخيالى، فإنه بهذا يكون قد ضاعف من مشكلة «الآخرين» إلى مدى يتجاوز أفضع ما يمكن أن نتخيله فى كوايسنا!!

إلا أن المدهش فى بيان سارتر عن تجربة نظرة «الآخر كذات» هو أنه بيانٌ بضمير المتكلم: بالطبع أن هذا البيان لا يتضمن البلوغ المستحيل لمنظورٍ لضمير المتكلم من وعى الآخر، ولكنه بالفعل يركز على تجربة بضمير المتكلم، هى الخزى. التفكير الذى تم استعراضه تَوًّا، والذى بدا أنه يضاعف من مشكلة عقول الآخرين إلى هذا الحد الشديد، يركز على شرطٍ حاسم: «أن يكون الآخر من حيث المبدأ وفى «وجوده لذاته» خارج تجربتى...» (13). لكن هذا هو بالتحديد ما استَحْضَرَه بحثُ الخزى: ما أخْبَرَه فى الخزى هو «الآخر كذات»... من حيث أنه «لذاته». والذى أعمى الفلاسفة السابقين عن هذه الإمكانية كان تحيزًا مُضافا: التحيز لصالح العلاقات الخارجية، هنا فيما يتصل بالعلاقات بين البشر، التى نتحوّل الآن صوبها.

التحيز لصالح العلاقات الخارجية: تكشف لنا تجربة الخزى علاقةً داخلية، بل أكثر من علاقة واحدة! كما رأينا فإن الخزى علاقة ثلاثية المواضع: «أنا خزيان من نفسى أمام الآخر». وكل من الحدود الثلاثة ينكشف بوصفه ذا علاقة داخلية بالاثنيين الآخرين: توجد علاقة داخلية بينى أنا ونفسى، وبينى أنا والآخر، وبين نفسى والآخر. الأولى والثانية من هذه العلاقات الثلاث، لهما طبيعة خاصة: ما يسميه سارتر «نفيا داخليا» An internal negation، ومن ثَمَّ فإن «النظرة» تستبع «نفيا مزدوجا» (BN) A double negation ص 284-285). العلاقة الخارجية هى التى «تفصل الآخر عَنّى كما تُفصل مادة عن مادة أخرى»، مثلما عندما نقول إن المائدة ليست المحجرة، والعلاقة الداخلية «صلة تركيبية

فعالة بين الحدين، واللذين يشكّل كل منهما نفسه بنفيه أنه الآخر. (BN ص 252).

أول كل شيء إذن هو أن العلاقة الداخلية السلبية بيني أنا ونفسي، هي العلاقة الداخلية بين قطبي الازدواج الذي بين «الوجود لذاته» و«الوجود للآخرين»، وتستحضر الصيغة التي بمقتضاها يكون الواقع الإنساني هو ما ليس هو وليس هو ما هو! إن كان «وجودي للآخرين» («نفسى» بتعبير سارتر) هو كجبان أو كفضولى، فيمكن القول إننى أنا جبان أو فضولى، تماما مثلما تُجيز لى معالمٍ لحقيقتي الواقعية (كؤنى قد ولدت فى هذا المكان دون غيره، وكؤنى أشغل هذه الوظيفة دون غيرها) أن أقول إننى أنا من مواليد تلك البقعة أو إننى أنا أشغل تلك الوظيفة. إلا أننا نتجاوز حقيقتنا الواقعية، وإذن فإننى لست (أى إننى أتجاوز) ما أنا هو (هذه الحقائق الخاصة بى). وبالمثل - كما رأينا تَوًّا - أنا لست جباناً ولا فضولياً لنفسي بل للآخرين. ومن ثَمَّ فإنا لست (لنفسى) ما أنا هو (للآخرين).

وثانياً ننكشف أنا والآخر كطرفى علاقة داخلية سلبية، عبر الخزى الذى جلبته «النظرة»: «لا بد أن يظهر الآخر للكوجيتو [الوعى بالخزى ك.م.] باعتباره ليس أنا (BN ص 252). كما رأينا فإننى لا أستطيع أن أجلب من نفسي تحولات نفسي وعالمى التى تتجها «النظرة»: الخزى دون أدنى شك يكشف وجود ذاتٍ أخرى... حرية غريبة عني وعن حريتي... كائنٍ واعٍ، هو لى ضرورةً.

وثالثاً فإن «وجودي للآخرين» - نفسي - هو على علاقة داخلية بـ«الآخر». أنا أعتمد على الآخر فى نفس وجودي: لما كنت ما أنا إياه (على سبيل المثال خزيان أو سوقياً أو قبيحا أو وسيما أو ذا تأثير ساحر) لولا وجود الآخر. وليس كل ما فى الأمر أن «كؤنى من أنا، هو بفضل دروس الآخر» (BN ص 274)، فمن المفروغ منه أن الآخر يقوم بهذا: أنا اكتشف أننى غير ذى تأثير أو مضحك أو شائن لأن الآخرين يقولون لى إننى كذلك أو يُعلموننى به من خلال استجاباتهم تجاهى. وفى هذه النقطة وقاية مهمة من الرأى القاتل بأن «معرفة النفس» المزعومة، دائماً لدنيّة ومعصومة من الخطأ (14). لكن النقطة الرئيسية لدى سارتر فى هذا الموضع ليست هذه: بل إننى بدون «الآخر» لن أكون فاقد التأثير أو مضحكا أو شائناً. إنما هى نظرة «الآخر» التى تحوّلنى فى صميم وجودي، من شخص ينظر من خلال ثقب مفتاح إلى فضولى مُخزٍ (يُنظر Schroeder 1984 هوامش ص 235).

التحيز لصالح العلاقات الخارجية يُخفي هذه العلاقات الداخلية المتعددة. و«ضربة المعلم» التي قام بها سارتر، وهي استخدام تجربة ضمير المتكلم للكشف بيقين عن وجود الذوات الأخرى... هذه الضربة تعتمد على الإقرار بأن بين البشر علاقات داخلية... بأن تغاير ضميري المتكلم والمخاطب، يتعايش مع العلاقات الداخلية بين منظور كل من ضميري المتكلم والمخاطب.

إن توصيفات سارتر لالتقاء اتنا بالآخرين كموضوعات وكذوات، توصيفات موضوعية بحذق وحيوية. لكن هل هاتان هما حقا الكيفيتان اللتان نلتقي بالآخرين بهما؟ ماذا عن ضمير المخاطب الجمع [أو «نحن» كمفعول به] Us، وضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We؟

ضمير المخاطب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع، وضمير المتكلم الجمع [أو نحن كفاعل] We كذات

يقرّ سارتر بتلك «التجارب الملموسة التي نجد فيها أنفسنا في نزاع مع «الآخر»، ولكن في تواصل معه» (BN ص 413)، تلك التجارب التي يختار هو لها نغتي «ضمير المخاطب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع»، و«ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات» (15). التجربة التي من الفئة الأولى «فئة «ضمير المخاطب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع» تنشأ على سبيل المثال من «العمل الجماعي، عندما يستشعر عدد من الأفراد تجربة كونهم موضع تطلع «الشخص الزائد» (مراقب العمال مثلاً)، وهم يعملون متضامنين لإنتاج نفس الشيء». (BN ص 419). الشيء الذي يتشاركون في إنتاجه (وليكن «فتاحة» زجاجات)، هو من أجل ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات، بمعنى «ذات شخص...» الشخص الذي سيستخدم الأداة التي صنعها هؤلاء الأفراد، في الغرض الذي خصصت له (PP ص 424).

إلا أن هذا في رأيي ليس ما يهمننا: ما نريد معرفته هو عن ذلك النوع من «ضمير المتكلم الجمع» (أو «نحن» كفاعل) We كذات الذي يشير إليه مرلوبونتي في توصيفه للحوار: «فكرى وفكره متشابكان في نسيج واحد... نحن متعاونان كل من أجل الآخر في تبادلية تامة. منظوراتنا تندمج في بعضها البعض، وتعايش في عالم مشترك» (PP ص

254). وسارتر فعلا يقر بتجربة لضمير المتكلم الجمع (أو «نحن» كفاعل) We لا تكون هي تجربة له الفرد، لكن في رأيه أن هذه التجربة «لا يمكن أن تشكّل بنية واقع إنساني»، بما أنها «موضع وعي خاص: ليس من الضروري أن يكون جميع رواد المقهى واعين بكونهم «نحن» [كفاعل] We لكى توجد تجربتي لنفسى باعتبارى مرتبطا بـ«نحن» [كفاعل] We معهم». (BN ص 414). وتأييدا لهذه النقطة الأخيرة يرصد سارتر أن نوع التبادل الذى يُصوّر إمكانية خطأ تجربة «نحن» [كفاعل] We هذه، هو:

«- نحن غير راضين على الإطلاق.

- بل كلا يا عزيزي: تكلم باسمك أنت وحدك!» (BN ص 414).

النقطة الجوهرية هنا - مرة أخرى - هي أن تغاير ضميرى المتكلم والمخاطب غير قابل للاستبعاد. إدراكى أنك غير راض، هو من كل من زاويتي علم المعرفة وعلم الظواهر مختلف عن إدراكى أنتى أنا غير راض: الأول من ألعاب لغة المعرفة، والثانى من ألعاب لغة اليقين. إن سؤال: «كيف أعرف أنك غير راض؟» له معنى، لكن سؤال: كيف أعرف أنتى غير راض؟» ليس له معنى. معتقداتى عن مزاجك فى لحظة ما، معرضة للمصادقة وللمصادقة على نحو لا يكون عليه يقينى بشأن مزاجى أنا فى لحظة ما: قد أكون مخطئا بشأن معنى رضاك، على نحو لا يمكن أن أكون عليه بشأن مزاجى أنا. وكما يوضح مرلوبونتي فى مثال أهون بكثير: «على أقصى ما يمكن أن أقاسم - عن لفظة ودّية ما - صديقى بول حزنه ذاك أو غضبه ذاك، فإنهما يظلان حزنه هو وغضبه هو: بول يعانى لأنه فقد زوجته، أو هو غاضب لأن ساعته سُرقت، فى حين أنتى أنا أعانى لأن بول محزون، أو غاضب لأنه غاضب». (PP ص 356).

كثيرا ما ينتهى المطاف بالفلسفة إلى الأنانة طوعا أو كرها. وبما أن الأنانة ليست إمكانية يمكن أن تُعاش، لأن وجود «الآخر» هو يقينٌ مُعاش؛ فلا بد من الشك فى عملية تحيزات فكرية. والتخلص من كل من التحيز لصالح العلاقات الخارجية وذلك الذى لصالح المعرفة ضد اليقين، يفتح الطريق أمام الإقرار بتوصيفات سارتر - الغنية بشك خارق - للالتقاءات بـ«الآخر كموضوع» وبـ«الآخر كذات». وهذا التخلص يقوّض الدفع الغير الواعى صوب الأنانة. إلا أن الآخرين لا يمثلون إشكالا فى الفلسفة وحدها!

العلاقات الملموسة بالآخرين

يستحيل أن يكون أى عرضٍ لفكر سارتر بشأن «الآخرين» كاملاً، دون أى ذكرٍ لتوصيفاته الشهيرة التى وزدت فى القسمين الأولين من فصل كتبه بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين» فى مؤلفه «الوجود والعدم»: «أن أتجاوز تجاوز «الآخر» To transcend the Other's transcendence، أو على العكس أن أدمج ذلك التجاوز بداخلى دون أن أزيل منه طابعه أو ما فيه من تجاوز: هذان هما المسلكان البدائيان اللذان أتخذهما لمواجهة «الآخر».» (BN ص 363). والعنوانان الفرعيان للقسمين اللذين يصف فيهما هذين «المسلكين البدائيين» يتيحان لنا إرهاباً: «الحب واللغة والمازوكية [التلذذ بالخضوع للتعذيب]» هو عنوان القسم الأول. و«اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذذ بتعذيب الغير]» هو عنوان القسم الثانى. ثمة يُقال لنا إن الحب «جهد متناقض» (BN Love is a contradictory effort ص 376). وإقرارنا بهذا قد يؤدى بنا إلى المازوكية، والتى «هى إخفاقٌ ولا بد أن تكون هى نفسها إخفاقاً.» (BN ص 378-379). اللامبالاة - التى لا يمكن أن يتبها المرء إلى عدم كفاءتها (BN ص 381) - قد تُمهّد للرغبة الجنسية، التى «تُمثّل أصل إخفاقها هى.» (BN ص 398). «وهذا الموقف هو الذى يُمثّل أصل السادية.» (BN ص 399). والذى كذلك «يحمل فى داخله سبب إخفاقه هو.» (BN ص 404). هذه الحركة الدائرية من موقف إلى آخر «بتقلباتها المفاجئة فى الاتجاهات، تُشكّل علاقتنا بـ«الآخر».» (BN ص 408). يبدو أن هذا «الآخر» الذى كان وجوده مُؤكّداً إلى هذا المدى... هذا الآخر الذى الذى كنتُ مرتبطاً به عبر علاقات داخلية وضروب من الانعدام الداخلى Internal negations بقوة جعلت الأناثة مستحيلة، هو مخلوقٌ مزعجٌ للغاية... مخلوقٌ يجب أن يُقاسم «حياة العالم».

لن أمضى حتى النهاية فى متابعة كل هذه الدوائر والانقلابات والإخفاقات بالتفصيل. ستكفى حالة أو اثنتان لتصوير هذا التفكير:

يقول لنا سارتر إن هدف الحب هو «استيعاب «الآخر» باعتباره «الآخرَ ناظرًا إلىّ».» (BN ص 365)، ومن ثَمَّ القبض على حرية الآخر. ليست رغبة المحب استعبادَ

المحبيب، فهو «حيثئذ سيشعر بترخص كل من حبه ووجوده». ولا هو بالرغم ممكن أن يرضى بـ «ارتباط حر واختياري»: «من ذا الذى سيرضى بحب ممنوح كوفاء خالص بعهدٍ أتخذ؟»: المحب «يريد أن تحبه حرية ولكن مطلبه من هذه الحرية كحرية، هو ألا تعود حرة بعد! He wants to be loved by a freedom but demands that this freedom as freedom should no longer be free! (BN ص 367). هو - المحب - لا بد أن يكون «المُختار»، لا مجرد الذى اختير «بين آخرين»؛ والذى سيكون عندئذ طرفا فى مجرد حُب طارئ. بيد أن المحب يجب أن يُختار كجزء من اختيار المحبوب الأصلي لـ «الوجود فى العالم» (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). هذا هو المعنى الحقيقى لتعبيرات من قبيل «جعل الواحد منهما للآخر» و«توأم الروح» (BN ص 370)(16). من ذا الذى لا يذكره هذا الوصف بما يعرفه؟ بيد أن «الحب جهد متناقض... مطلبى هو أن يحبني «الآخر»، وأنا أقوم بكل ما هو ممكن لكى أحقق مشروعي؛ لكن إن كان «الآخر» يحبني فإنه يخدعني بنفس هذا الحب على نحو حاسم. كان مطلبى منه أن يؤسس وجودى كموضوع أثير، بأن يحافظ على نفسه كذاتية خالصة تواجهني. وهو، ما أن يحبني إلا ويخبرني كذات». (BN ص 376).

إن اليأس الذى يبعثه الإقرار بهذا التناقض فى صميم الحب، قد يؤدى إلى إقامة مشروع جديد: «جعلى نفسى أستوعب من جانب الآخر وفقدانى نفسى فى ذاتيته»، وهى عملية يُعَبَّر عنها على نحو ملموس بالمسلك المازوكى (BN ص 379). كذلك فإن هذه العملية تخفق، بما أنه «حتى المتلذذ بالخضوع للتعذيب، الذى ينقذ امرأة مالا لكى تجلده، يعاملها كأنها أداة. وينفس هذا يضع نفسه حيث يكون متجاوزا لها فى العلاقة»، ومن ثم كذات (BN ص 379).

فلنتأمل مرة أخرى هذا الوصف لمسلك اللامبالاة، حيث أمارس «نوعا من الأنانة الواقعية: الآخرون هم تلك الأشكال التى أمر بها فى الشارع». أنا «أتلأس بـ «الآخرين» مثلما أتلأس بجدار: أتجنبهم كما أتجنب العقبات... محصل التذاكر ليس إلا وظيفة تحصيل التذاكر، والنادل الذى فى المقهى ليس إلا وظيفة خدمة الزبائن». لكن هذا «الهمى بشأن الآخرين» يشمل احتواء ضمينا لـ «الوجود للآخرين»، أى لتجاوز الآخرين كنظرة. (BN ص 330-331)(17). والإدراك غير الموضعى للشخص غير المكترث لكونه

فى خطر «من نظرة «الآخر» من خلف ظهري أن تجعلنى أغرب... [هذا الإدراك] قد يتيح الفرصة لمحاولة جديدة لتملك حرية الآخر.» (BN ص 382). هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية، التى تم شرحها أعلاه (فى الفصل الخامس من هذا الكتاب).

قبل أن نستخلص أننا لَسَنكون أفضل حالا بالحياة على جزيرة مهجورة، علينا أن نرصد نقطة مهمة: أن العلاقات الملموسة التى يصفها سارتر بكلمات كهذه - مألوفة على نحو جلي وكثيية إلى حدٍّ مُدْمَر - هى علاقاتٌ مُخادعة! كلها ترتكز على الإخفاق فى التنسيق بين إدراكنا لحقيقة الآخر الواقعية («وجوده لى») وتجاوزه (الذى أنا بفضلله أملك «وجودا له»). ويشير هامشٌ فى نهاية الفقرة الثانية (§ii) إلى إمكانية «الخلاص» من حلقة الإخفاق هذه، من خلال «تحوُّلٍ حاسم» (BN ص 412 هامش 14). ونفس هذا التحوُّل الحاسم - فى مشروعى الأساسى القائم على المخادعة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) - الذى يتيح لى الإفلات من المخادعة بشأنى أنا نفسى، يتيح لى أن أقيم علاقات ملموسة أصيلة مع الآخرين.

حرية الآخر هى فى الوقت ذاته حدٌّ لحريرتنا... حدٌّ حاسم ومهم، يظهر من الوهلة الأولى. وفى الفصل الأخير والمهم من هذا الكتاب، نتجّه أخيرا إلى الحرية.

هوامش الفصل السابع:

- 1 - ليس معنى هذا أن «الأخر» يظهر دائما كموضوع ذي دلالة: بل قد يظهر بدن «الأخر» كموضوع فيزيولوجي [متعلق بـ«الفيزيولوجيا»، أي «علم وظائف الأعضاء» أو تشريحي أو مادي (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Schroeder 1984 ص 181). لكن إذا ركّز المرء على التواءات من هذا القبيل بالأخر، دون غيرها؛ فعندئذٍ ستبدو الأناثة محتومة.
- 2 - لقد سلف أن لاحظنا أن سارتر يستخدم كلمة «الموضوع» بإسراف خارق للعادة: وهو في هذا المقام يشدد على الفوارق بين «الأخر» كموضوع ومجرد الأشياء، من قبيل المروج ومقاعد المتزهات. كذلك سلف أن رصدنا أنه بالرغم من أن سارتر لا يستخدم تعبير مرلويونتي «الذات/ الموضوع»، فإن من الواضح أن هذا بالتحديد هو ما يعتقد بشأن البشر. مع هذا فإن إلحاح سارتر على كوننا دائما نلتقي بـ«الأخر» إما كذات أو كموضوع - وليس بالاثنتين في آن معا أبدا - ليس بأكثر مصداقية من إلحاحه على كون بدن المرء لا يمكن على الإطلاق أن تتم تجربته ككل من ذات وموضوع في آن معا. (يُنظر Schroeder 1984).
- 3 - يُنظر Mirvish 1984، بشأن بحث الفارق بين الأجهزة و«الأخرين كموضوعات» من منظور نظرية «نسيبة المكان».
- 4 - رغم أن هذا الوصف - كما يمي سارتر - قد يبدو مُعْرضاً ليهامته العنصرية، فإن من رأيه أن السلوكيين قد غفلوا عن حقيقة كون الآخر «الموضوع الذي ليس مفهوماً إلا من حيث غايته». وبدلاً من اختزال بدن الآخر إلى مجرد موضوع - واختزال غضبه إلى مجرد حركة - «يجب التحول بوجهة النظر السلوكية إلى الاتجاه المضاد.» (BN ص 294).
- 5 - استعار أوليفر ساكس هذه العبارة An anthropologist on Mars. عنواناً لكتابه الصادر سنة 1995، ولواحد من المقالات السبعة التي تشكل فصول كتابه هذا.
- 6 - بالفعل يرصد مرلويونتي أننا قد نلاقى صعوبات في فهم التعبير عن الانفعال لدى «البدائين أو في الدوائر التي تختلف اختلافاً بالغاً عن تلك التي أتحرك فيها.» (PP ص 184).
- 7 - يختلف تناول سارتر للكبرياء (BN ص 290-291): إنه يساويه بالغرور، ويرى فيه «مسمى من بصفى موضوعاً، إلى التأثير في الآخر. أعتد بما ينسب إليّ من هذا الجمال أو هذه القوة أو هذا الذكاء، من حيث إن هذا يشكلني كموضوع. وأسعى إلى الانتفاع به في صدمة مضادة لكي أوقع فيه - سلباً - شعوراً بالإعجاب أو بالحب.» ورغم أن هذا الاستخدام لكلمة «كبرياء» هو استخدام مُعترف به، فإنه لا يندولى أنه الاستخدام الوحيد.
- 8 - وليام رالف شرويدر هو واحد من كثيرين يفترضون أن الاختراب، لا بد أن يكون سلباً (Schroeder 1984 هامش ص 193). ومرة أخرى قد يكون من المفيد أن نُذكر أنفسنا بأن «الاختراب» يعني شيئاً من قبيل «التفكير» Othering.
- 9 - يشير شرويدر في هذا المقام إلى حجة متعالية (Schroeder 1984 Transcendental argument هامش ص 202). أفسحتُ هو بمقولة ديكرات المعروفة باسم الكوجيتو كحجة متعالية هي الأخرى؟
- 10 - هذا البند بندٌ خُلِقَ بأن يُدَارَى إذا فكر المرء في «الوجود للأخرين» باعتباره مجرد «خواص خارج الرؤية» (Outside-view properties) (P. S. Morris 1976) أو «النفس الاجتماعية» (Schroeder Social self 1984)، مما يبدو أنه يجعل «الوجود للأخرين» يشمل سمات الشخصية؛ بما فيها الفضيلة والرذيلة. بيد أن تلك، يمكن أن يعزوها المرء لنفسه، دون حاجة إلى آخر يحكم عليه بأنه ليس كريماً أو ليس شفوفاً، بمجرد الانتباه إلى كون المرء قد أدخل بقاعدة أخلاقية بعينها أو التزم بمجموعة بعينها من المعايير. لكن الإثم ليس الخزي (بهذا الصدد يُتابع رالف وليام شرويدر في [عمله المشار إليه في ثبوت المصادر برمز] Schroeder 1984 هامش ص 227). والانتباه إلى فعل الإخلال بقاعدة أخلاقية، ليس مساوياً لانتباه المرء إلى كونه يُنظر إليه. وبناء عليه فإن إضافات سمات الشخصية ليست على نغمة مباشر جزءاً من «وجودنا للأخرين». (بهذا الشأن فمن الغريب أن رالف وليام شرويدر - في [عمله المشار إليه في ثبوت المصادر برمز] Schroeder 1984 - يذكر القبح كصفة للشخصية).

- 11 - حيثما يستخدم سارتر الفعل الفرنسي *Savoir* «يعرف» أو «يعلم»، في العربية، أترجمه أنا [كاثرين موريس] - أينما ورد في مُقتطف أوردته - بمعنى «دال على امتلاك اليقين» *Possessing certainty* [في متن الأصل الإنجليزي]. وهيزل بارنز في [ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، تلك الترجمة المشار إليها في ثبت المصادر برمز] BN تترجم الفعل - عن صواب تام - بكلمة «يعرف» *Know* [في متن تلك الترجمة إلى الإنجليزية]. لكن بما أن اللغة الفرنسية تستخدم كل من الفعلين *Savoir* و *Connaitre* (حيث يعنى الفعل الأخير، ما يضاد به سارتر «امتلاك اليقين»)، فإن هذه الترجمة - مهما بلغ صوابها - خليقة بأن تثير الارتباك.
- 12 - من وجهة النظر هذه، قد يُدعشنا افتقار تمبل جراندين إلى «الوعي بالذات»، بهذا المعنى العادى للمصطلح؛ الذى يتماشى مع مفاهيم من قبيل الحرج والخزى. ورغم أن أوليفر ساكس يشعر بنفسه «غيبًا وواعيًا بالذات» وهو يجرب ما تلهو به جراندين من «آلة ضغط» *Squeeze machine*، فإنها لا تشعر بشيء من هذا القبيل (*Sacks* 1995 ص 265).
- 13 - في ترجمة هيزل بارنز، تبدأ الجملة بكلمة «بما أن» *Since*، بما يُبدل في المعنى تبديلاً شديداً.
- 14 - قد بلورت فيليس موريس هذا الموضوع جيداً، على سبيل المثال في [بحثها المشار إليه في ثبت المصادر برمز] P. S. Morris 1985a.
- 15 - المقصد الرئيسى لسارتر من وصف هذه الضروب من التجارب هو نفى كونها تكشف أى شيء أساسى - فى الواقع الإنسانى - لم يظهر سلفاً فى توصيفاته الاستهلاكية للقاءاتنا به الآخر كموضوع «وبه الآخر كذات». وما تجرية موضوع النحن كمفعول به *The Us-object* إلا «إثراء للبرهان الأصيل على الذى «للآخرين»». *An enrichment of the original proof of the for-others*. وذات «النحن كفاعل» *The We-subject* لا تكشف عن «شيء بعينه» (BN ص 427).
- 16 - بالطبع كان تعبير «الحب الأساسى» *Essential love*، هو بالضبط ذلك الذى استخدمه ليشير إلى علاقته بسيمون دى بوفوار.
- 17 - من المفترض أن «الأنانى المُعاش» *The lived solipsist* الذى ذكره شرويدر (Schroeder) هوامش ص 221، يفتر إلى هذا الانتباه الضمنى. أجد من العسير أن يُعقل هذا، إلا إذا كان وصفاً للـ «التَّوَحُّد» *Autism*، أو لمجموعة أعراض «أسيرجر».

الفصل الثامن

الحرية

اعتيد وصف مفهوم سارتر للحرية بأنه «جذرى» أو «متطرف» (1). وصحيح أنه يقوم بدعاوى للحرية والمسئولية، يبدو بعضها مبالغاً فيه. منها على سبيل المثال أن «الحرية كاملة ولامتناهية.» (BN ص 531)، وأن «للعبد المقيّد بالأغلال، نفس حرية سيّده.» (BN ص 550)، وأن «الإنسان المقضى عليه بالحرية يحمل على عاتقه عبء العالم بأكمله. هو مسئول عن العالم وعن نفسه كسبيل للوجود.» (BN ص 553). رأى ديكارت فى الحرية... أن «الإرادة، أو حرية الاختيار... ليست مقيدة على أى نحو كان.» (ديكارت: الرابع من «التأملات» *Méditations IV*). أو أن الإرادة «يمكن بمعنى ما، أن تُعتبر لامتناهية.» (يُنظر لديكارت [مؤلفه الذى كتبه أصلاً باللاتينية، بعنوان *Principles of Philosophy* [Principia philosophiae: الفصل الأول، ص 35]... رأى ديكارت هذا، هو ما يراه سارتر فى آنٍ معاً المفتاح لفلسفة ديكارت بأكملها؛ وأروع ما بلغه ديكارت من تبصّر. مشكلة ديكارت الوحيدة [فى رأى سارتر] هى أن شجاعته خذلته فى آخر لحظة ممكنة، فإذا أقرّ ديكارت بأن أقوى تشابه بين الإنسان والإله، هو بفضل إرادة الإنسان غير المحدودة، فإنه - على الرغم - وضع اختيار غاية الإنسان النهائية وتحديدها فى يد الإله بدلاً من يد الإنسان، حيث يجدر أن تكون (CF). وكما ورد بقلم سارتر فى نقده لواحد من أقران ديكارت العقلانيين، فإنما «نحن [فى مفهوم لبيتز. لك.م.] أحرار، بما أن أفعالنا تنشأ من جوهرنا. لكن مجرد عدم كون جوهرنا من اختيارنا نحن، يُظهر أن كل هذه الحرية فى الخصوصيات، بالفعل تُحجّب عبودية تامة.» (BN 538).

لكن ما أن نستوعب مفهوم سارتر، إلا ونرى أن هذا المفهوم لا يكاد يكون بهذا الشطط الذى يبدو به للوهلة الأولى: أولاً وعلى نحو أشد بديهية من غيره، فإن سارتر

لا يقول إن قدرتنا غير محدودة(2)! فلن يكون قول كهذا، من أسخف ما يمكن ادعاؤه، كما يتضح جلياً (بما أن البشر ليسوا غير محدودى القدرة) فحسب، بل إنه عند سارتر يستتبع مفهوم عبثاً للحرية. فى رأى سارتر أن الحرية لا توجد إلا فى عالم مُقاوم. من ثَمَّ فإن الوعى المتجسّد والمتخذ موقعا، هو وحده الذى يمكن أن يوصف بالحرية. وعلى هذا يترتب أن الإله غير المحدود القدرة كما يُعرّفه ديكارت، والمفترض تملكه الحرية المطلقة؛ لا يمكن وصفه بالحرية على الإطلاق. ويستخلص سارتر من هذا نتيجة غير متوقّعة، هى أن النجاح ليس بذى أهمية للحرية، على الأقل بالمفهوم الذى يبلوره هو فى هذا المقام (BN ص 483). إذن فإن كونى - أنا العبد المقيّد بالأغلال - على الأرجح لن أنجح فى تحطيم أغلالى، لا يجعل حريتى أقل من تلك التى كان يمكن أن أحظى بها؛ إن وجد احتمال لا بأس به لهذا النجاح. ليس إلا وفق ذلك المفهوم العبثى للحرية كقدرة غير محدودة، ما يحتمل من افتراض كون الإخفاق مُخلّاً بها.

ثانياً- فإن مفهوم سارتر يمثّل فى تعارض صارخ مع صورة ما، شائعة عن الفعل الحر الوجودى كفعل مماثل لذلك الذى دعاه الروائى أندريه جيد: «الفعل الذى بلا مُسوِّغ» Acte gratuit [بالفرنسية]، وهو الفعل الذى يُرتكب عفواً للحظة... عن هوى أو نزوة... بلا سبب. وقد يكون من بين الأمثلة على هذا قيام «مرسو» فى رواية ألبير كامو «الغريب» L'Étranger بإطلاق النار على أحد أهالى الجزائر على الشاطئ لأن الشمس كانت تُعشى بصره، أو قيام «لافكاديو» فى قصة أندريه جيد «كهوف الفاتيكان» Les Caves du Vatican بدفع غريب من القطار بلا سبب ولا دافع. لكن هذا ليس مفهوم سارتر للفعل الحر. يقول سارتر فى محاضراته «الوجودية فكر إنسانى»، عن «الفعل» الذى فى قصة جيد إنه «بدافع النزوة الخالصة» ([ترجمة نص المحاضرة إلى الإنجليزية، الوارد ذكرها فى ثبوت المصادر برمز] EH ص 48). وسارتر فى نصه ذاك يضع كلمة «فعل» بين علامات تنصيص. وهذا بالتحديد لأن فى رأيه أن فعلاً يُرتكب بلا سبب، ليس فعلاً على الإطلاق. وفى نظر سارتر أن المؤمنين بالجبرية قد بلغوا مدى أقرب إلى الحقيقة بكثير من ذلك الذى بلغه تحرّريون من طراز أندريه جيد. رغم أن من رأى سارتر كذلك أن كُلاً من الفريقين ينفى عن البشر صفة الفعل، ومن ثَمَّ فكلاهما من ضحايا المخادعة.

كثيراً ما يقول أولئك الذين ينشدون فهما أكثر تفصيلاً، إن سارتر يستخدم كلمة «الحرية»

بمعنيين مختلفين: مشيراً أحياناً إلى الحرية الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى «علم الوجود»] «ذلك المعنى الذى به تكون الحرية هى السمة المُعرِّفة للبشر»، وأحياناً أخرى إلى الحرية فى موقف؛ مُشيراً إلى كون الموقف شرطاً لحررتنا، وإن لم يكن حدّاً لها (Whitford 1982 ص 56-57 ويُنظر Compton 1998 وStewart 1998b). القول إن كلمة «حرية» ملتبسة فى استخدام سارتر، ليس صحيحاً تمام الصحة فى رأى: الالتباس المهم المشار إليه، وجوديّ وليس لفظياً (3)، ومكمنه فى الحقيقة الإنسانية ذاتها؛ والتى «هى ما ليست هى، وليست هى ما هى»، أى هى كلٌّ من الحقيقة الواقعية والتجاوز، فى علاقة داخلية لا تنفصم. كما يصح أن يقال عن البدن إنه الحقيقة الواقعية للوعى، فإن الحرية هى تجاوز هذا الوعى. لكن تماماً مثلما أن البدن كحقيقة واقعية، هو على علاقة داخلية بتجاوز «ما هو لذاته»، فإن الحرية كتجاوز، هى على علاقة داخلية بالحقيقة الواقعية. تصوير الحرية السارتريّة على أنها «متطرفة»، يتجاهل تناول سارتر للحقيقة الواقعية للحرية؛ والذى يشغل أكثر من سبعين صفحة من مؤلفه «الوجود والعدم». دعواه «المتطرفة»: «أنا حر حرية مطلقة ومستول مسئولية مطلقة عن موقفى»، يتبعها قوله: «لكننى لست حرّاً أبداً إلا فى موقف». (BN ص 509).

أولاً- ننظر فى الحرية كتجاوز: أحياناً وَضَعَ الفلاسفة تمييزاً بين «الحرية السلبية» و«الحرية الإيجابية»... ذلك التمييز الذى كثيراً ما يعبر عنه على أبسط نحو بـ «الحرية من» و«الحرية فى» Freedom to و«الحرية من» Freedom from. ولنا أن نفهم بيان سارتر على أنه يحوى كلا من هذين المَغلَمين، مع نفس اللوازم المعقدة لأسلوبه. سلبياً: الحرية هى الحرية من التقيّد بما هو: على الرغم من أننا قد نتحدث عن أسباب الأفعال، بل ويجب أن نتحدث عنها. هذه الأسباب هى فى رأى سارتر ليست جزءاً مما هو: إنها عَدَمِيّات Negatités [بالفرنسية]: ضروبٌ من الافتقار والغياب... إلخ. والتى بالإضافة تشير إلى غايةٍ لا وجود لها. إيجابياً: الحرية هى اختيَار تلك الغايات، باختيار ما يسميه سارتر «المشروع الأساسى»، وحرية اختيار أى غايات؛ بتعريض مشروع المرء الأساسى لتحوّل حاسم. وليست «القوة المُغيّرة» على هذا النحو باليسيرة على الإطلاق. (BN ص 456)، وإن كان هذا على نقيض الرأى الشائع (4).

نُثم نبحث العلاقات الداخلية بين الحقيقة الواقعية والحرية. هذا الاستقصاء ينصب

على تلك الاعتراضات باسم البديهة «التي تذكرنا بعجزنا» في مواجهة مختلف هياكل موقفنا: موضعنا في العالم وماضيينا وبيئتنا وأقربانا من البشر، وكوننا نموت. ردود سارتر على تلك الاعتراضات توضح السبب في كون معظم هذه الأشياء يستحيل فهمها كحدودٍ لحريتنا، بالتحديد لأن الحرية والحقيقة الواقعية مرتبطتان إحداهما بالأخرى بعلاقة داخلية.

الحرية والتجاوز

يُدلي سارتر بملاحظةٍ نصها أنه «غريب أن الفلاسفة قد استطاعوا المحاجة فيما بينهم إلى ما لا نهاية بشأن الجبرية وحرية الإرادة... دون أن يحاولوا في أى وقت من الأوقات أن يبدأوا بشرح الهياكل المُتضمنة في نفس فكرة الفعل». (BN ص 433). متى فهمنا فكرة فعلٍ ما، فسرى أنه لا يمكن القيام بأى تمييز بين الفعل والفعل العود. وبالتالي فإن إنكار كون البشر أحراراً... إنكار كونهم ينخرطون في الفعل الحر، هو إنكار كونهم يفعلون؛ وهذا شيء لا يمكن إنكاره إلا في المخادعة. عند سارتر أن كلاً من المذهبيين: الجبرية والتحررية، ينفي - كما يتصورهما في تعرضه لهما - أننا نفعل إنما هو في بحث الحرية، ما يكون من اتفاق المخادعة العادية والمخادعة الفلسفية بأوضح ما يكون: في المخادعة العادية، نحن نعتبر أنفسنا إما تماماً «تحت ثقل» (الماضى، وأبداننا، ووجودنا للآخرين)، والظروف الحالية) أو تماماً «بلا ثقل». والفلاسفة الذين يبحثون في بنى الإنسان، يغلب عليهم أن يروهم بنفس المنظور ذى الزاويتين الواضح التعارض بينهما: الجبريون من أولى زاويتي المخادعة، والتحرريون من الثانية.

أولاً - سنرى أن للأفعال أسباباً. في هذا يكون الجبريون على حق: المشكلة التي عند الجبريين هي إخفاقهم في فهم فكرة السبب على النحو الصائب، وفي طرح الأسئلة الصائبة بشأنه. وثانياً - سنرى أنه ليس كل فعل يقام به من أجل غايةٍ فحسب، بل إن بين الغايات التي تستقطب أفعال كل شخص، توجد واحدةٌ يتفرد بها عن غيره؛ وهي المشروع الأساسى [وفى هذا يكون التحرريون بدورهم على خطأ].

الحرية السلبية: الأفعال والغايات والدوافع والأسباب

النقطة المركزية بشأن الأفعال هي أنها مقصودة: الفعل هو التحقيق المقصود لمشروعٍ واعي. بصفة عامة نحن نفرّق بين ما نأتى به من أفعال وما يحدث لنا مجرد حدوث. رغم

أنه يمكن القيام عن قصدٍ بالتعثر والتجشؤ والارتطام بشيء ما، أى أن هذه الأحداث يمكن أن تكون أفعالا؛ فإنها فى الأحوال العادية ليست مرتبطة بالتحقيق المقصود لمشروع. نحن كذلك نفرّق بين ما نفعله وما يقع لنا كعاقبة غير مقصودة لما نفعله: على سبيل المثال فإن «المدخن المهمل الذى تسبب بإهماله فى انفجار مخزن بارود، ليس بفاعل»، أى أنه لم يقم بذلك الفعل الذى هو تفجير مخزن البارود. ليس معنى قيام المرء بفعل أنه «يجب أن يتبصّر بجميع عواقب فعله»، فى حين أنه «لم يقم بفعل إلا فى حدد تحقيقه لمشروعه». (BN ص 433) (يُنظر على سبيل المثال Davidson 1980).

القول إن فعلا ما مقصودٌ، هو القول إن لهذا الفعل غاية، هى ما يستهدفه الفعل أو يمتد صوبه. ويجب أن يُفهم هذا بمعنى السبب، أى الدافع (Motif [بالفرنسية]) والباعث (Mobile [بالفرنسية]) (5). «المساجلات المضنية بين الجبريين وأنصار حرية اللامبالاة» (BN ص 436) تركز على الأسباب (6): يقول الجبرى بأن لكل فعل سببا، وتحزّرى اللامبالاة يقول إنه بحكم التعريف توجد أفعال حرة؛ ولكى يكون الفعل حرا يجب أن يكون بلا سبب، أو أن يكون له أكثر من سبب: كل منها يُساوى غيره فى التأثير ويتضاد معه فى الاتجاه.

سارتر يتفق مع الجبريين. هو لا يشكو إلا من كون الجبرى لم يمض بما فيه الكفاية، فى ما قام به من استقصاء: لم يطرح بشأن العلة سؤالا عن كيفية «تكوّنها من حيث هى» (BN ص 437). وكما سنرى فإن هذا الاستقصاء فى النهاية يقوّض الجبرية. وما يكرسه سارتر من وقت لتحزّرى اللامبالاة هو أقل من هذا بكثير! هذا التحزّرى يبحث عن قرارات «لا توجد لها أى أسباب سالفة، أو عن مداولات بشأن فعلين متعارضين مُمكنين بنفس الدرجة ولكل منهما أسباب (ودوافع) يتساوى تأثيرها تماما بذلك الذى لأسباب الأخر ودوافعه». (BN ص 436): الفعل الوحيد الحر حقا هو ذلك الذى يؤتى بلا سبب على الإطلاق، أو الذى يؤتى فى وضع مثل ذلك الذى وجد نفسه فيه «حمار بوريدان» [فى المثل الشهير الذى ضربه فى القرن الرابع عشر الفيلسوف الفرنسى جان بوريدان] الذى عرض عليه جوالان من الشوفان بنفس الحجم تماما ويبعد كل منهما عنه بنفس المسافة تماما، ويُقال إنه مات من الجوع لأنه لم يملك القدرة على اتخاذ قرار!! حرية اللامبالاة الوارد وصفها فى هذا المقام، مقاربة لمفهوم الفلسفة «الإسكولائية»

[الفلسفة «المدرسية» فى العصور الوسطى] الذى يُنَدِّد به ديكارت فى الرابع من «التأملات» (Méditation IV) باعتباره «أدنى مراتب الحرية». وهو بالتعبير المعاصر يشير إلى تلك «النظرية فى الفعل الذى بلا مسوِّغ» كما تمثَّلت عند أندريه جيد. سارتر يُلغى بعنف هذا المفهوم للحرية، لأن بين القصد والسبب علاقة داخلية: «أن يوجد فعل بلا سبب، هو كأنما يوجد فعل تنقصه البنية القصدية التى لكل فعل.» (BN ص 436-437). من ثَمَّ فإن هؤلاء التحرريين يتهى بهم الأمر إلى إنكار كون البشر يفعلون! هذا من أعراض المخادعة.

ما يستهدفه سارتر فى هذا المقام بضرباته، ليس مُجرَّد الجبرى والتحررى الماثلين فى كثير من البحوث التحليلية التى تنصبَّ على «الإرادة الحرة فى مواجهة الجبرية». القضية بهذا الصدد، كثيرا ما تُطرح باعتبارها مسألة ما إذا كانت الأفعال الإنسانية مُسبَّبة أم غير مُسبَّبة، أى «خارج السلسلة السببية» أو «مضادة للأسباب» أو «غير مُقرَّرة» أو «عشوائية». إذا أقيمت القضية على هذا النحو، فإن التحررية «دون أن تستعيد على الإطلاق (إمكانية) الحرية... تزيل ما لها هى من دعامة.» (McFee 2000 ص 58) (7). ورغم أننا قد نطبِّق كلمة «العشوائية» على الفعل الذى بلا مسوِّغ الذى يرد بقلم أندريه جيد - كما نقول «العنف العشوائى» و«أفعال الشفقة العشوائية» [هنا بمعنى «العفوية»] - فليس هذا على الإطلاق ما يرد بقلم التحررى - المائل فى البحوث التحليلية - عن نوع العشوائية المضادة للأسباب: أى فعل صادر عن نزوة، أو تعسفى، أى «عشوائى» بمعنى ما... هذا الفعل يمكن تماما أن يكون موضع قوانين سببية، ومن ثَمَّ لا يكون عشوائيا بالمعنى الآخر (يُنظر Wiggins 1973 و Denet 1978 الفصل الخامس عشر) (8). يمكن لجبرى مقتنع بمنهج التحليل، أن يَسَّع مفهومه النزوة بلا أى ممانعة.

إلا أن الجبرى عند سارتر ينطلق من مقدمة فحواها أن لكل فعل سببا، أى دافعا وباعثا. لكن لأن الجبرى يُسَى فهم كل هذا، فإنه هو الآخر ضحية للمخادعة بشأن الفعل. ويعرض سارتر هذه الشروح المبدئية للأسباب والدوافع، على نحو ما يمكن أن يفعل جبرى من النوع الذى هو مشتبك به. ومتى انتهى من عرضه، تكون هذه الشروح قد تم تعديلها بشدة؛ ومن ثَمَّ يتم إظهار مفهوم الجبرى على أنه معيب: «عادة ما نعى بالدافع Motif فى الأصل الفرنسى. ك.م.» [السبب فى الفعل، أى مجموع الاعتبارات العقلانية

التي تبرره... [أو ك.م.] التقدير الموضوعي للموقف... وعلى العكس فإن الباعث يعد بصفة عامة حقيقة ذاتية. إنه مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التي تحثني على إنجاز فعل بعينه. (BN ص 445-446).

فلنضرب مثلاً بفعل يعد من أفعال الحياة اليومية بالتمام والكمال: ذهابي إلى السوق لشراء نصف لتر من اللبن. قد يكون سبب فعلي هو تقديرى الموضوعي لكون ثلاثتى خالية من اللبن، ربما مدعوماً بالاعتقاد بأن اللبن متاح فى المتاجر، والباحث هو رغبتى فى اللبن: هذان - إذ يؤدىان عملهما بالاشتراك - قد نتج عنهما فعلى (9). هذا يبدو مباشراً إلى درجة التفاهة! ماذا يمكن أن يكون لب المشكلة إذن؟

لكننا إذا ألحنا فسنجد من بين معالم هذه القصة اثنين يضعان الجبرى أمام مشكلة: الأول من هذين المعلمين هو أننا لكى نفهم تمام الفهم هذا السبب وهذا الدافع فى علاقتهما بهذا الفعل، فإن هذا يتطلب منا الرجوع إلى ضروب العدم الملموسة تلك، التى يسميها سارتر «العدميات» Negatités [بالفرنسية]؛ فى حين أن هدف الجبرى الذى يشتبك سارتر معه هو تفسير كل فعل بمعانى الوجود الفعلى أو بالأشياء التى يمكن الاستدلال عليها من هذا الوجود الفعلى. والمعلم الثانى هو أن الفعل والغاية منه والسبب فيه والدافع إليه، يتضح أنها كلها متصلة ببعضها البعض بعلاقة داخلية؛ بينما الجبرى يرغب فى إيجاد أحداث سببية لا تعترف إلا بالعلاقات الخارجية.

دور العدميات: فلنعد إلى رؤية الجبرى لقصتنا التى من الحياة اليومية، وأولاً فلنعتد بالسبب الذى تم تقديره، متذكّرين أن الأسباب مقصود بها أن تكون تقديرات موضوعية للموقف الذى يبرر الفعل. وإذن فمن الواضح أن تقديرى الموضوعي لعدم وجود اللبن فى الثلاثة، لا يبرر وحده فعلى. ففى النهاية قد أتوصل على نحو مماثل إلى تقدير موضوعي لعدم وجود اللوازم الإضافية للطهى فى ثلاثتى، لكن التعرف على هذه الحقيقة لن يدفعنى إلى الخروج فوراً إلى السوق! ولا ستؤدى إضافة مزيد من حقائق من نفس النوع - يتم تقديرها موضوعياً - بالمرء إلى التحرك إلى الأمام خطوة واحدة. الكيفية الوحيدة التى يمكن بها وصف تقديرى الموضوعي للموقف الذى قد يبدأ فى الظهور بمظهر التبرير لفعلى: هو ملاحظتى غياب اللبن أو نقصه. سيقاوم الجبرى فكرة إمكانى التقدير موضوعياً لغياب: مظاهر النقص والغياب ليست مثل وجود اللبن، فلا هى

إيجابية ولا هي ذات وجود فعلى، ولا هي مستدلٌ عليها من مظاهر الوجود الإيجابية، مثلما يستدل على عدم وجود اللبن من حصر كامل للمحتويات الحالية لثلاجتى، وبما أنه «ما من حالة واقعية يمكن أن تحكم على الوعى بأن يُدركها كعدميةٍ أو كنقص.» (ص 435-436). لكننا كذلك لا يمكننا التصرف بدون العدميات: إن شرط الفعل هو «التعرف على «أمنية»، أى على نقص موضوعى بل وعلى عدمية.» (BN ص 433). ما من مجموع لمعالم موقفٍ ما - يتم تقديرها موضوعيا - يمكن على الإطلاق أن يبرر أى فعل، طالما قَصَرنا ما يمكننا تقديره موضوعيا على مظاهر الوجود الإيجابية وما يمكن الاستدلال عليه منها.

ثم فلنتنظر فى الدافع، وهو هنا الرغبة فى اللبن: على ما يظهر فإن كان لنا أن نجتمع إلى هذا الدافع السبب الذى تم تعيينه أصلا [نقص اللبن من الثلاجة]، فستكون لدينا على الأقل بدايات التبرير للفعل: عدم وجود لوازم الطهى الإضافية فى ثلاجتى لا يبرر فعل خروجى إلى السوق، فلا رغبة فى لوازم الطهى الإضافية تلح على. ولكن الرغبة فى اللبن تلح على، وبالتأكيد أنه عندما تُجمع هذه الحقيقة الذاتية إلى تقديرى الموضوعى لكون الثلاجة خالية من اللبن؛ فإنها تبرّر ذهابى إلى السوق طلباً للبن! لكن ما هى الرغبة؟ ما الذى يمكن أن يعنيه إطلاق صفة «الحقيقة الذاتية» على الرغبة؟ «كيف يمكننا تبرير الرغبة إذا ما أصررنا على وصفها بأنها حالة نفسية، أى كوجودٍ طبيعته أن يكون ما هو؟» الرغبة «يجب بطبيعتها أن تكون إفلاتا من نفسها صوب موضوع مرغوب فيه... الرغبة هى نقص الوجود. وفى أعماق وجودها، يُساورها الوجود الذى تظل هى رغبة فيه.» (BN ص 87-88). رغبتى فى اللبن، يُساورها فى أعماق وجودها اللبن، لكن ليس اللبن الحاضر... الموجود، وإلا لما كانت هى رغبة، بل لبنا هو عدمٌ حالى خالص. من ثم فإن ما يرويه الجبرى يقع فى الخطأ؛ حين يصف الرغبة بأنها حقيقة ذاتية.

من ثم فلكى نفهم ذهابى إلى السوق طلباً للبن، لا بد أن يتم فهمى على أننى أقوم بـ«عدم مزدوج»: على أن «أضع حالة مثالية للأمر» [الغاية: التى هى الحصول على اللبن ك.م.] كحضورٍ خالصٍ للعدم، وكذلك على أن «أضع الموقف الحالى [غياب اللبن ك.م.] كعدم فى صلة بهذه الحالة [المثالية ك.م.] للأمر.» (BN ص 435). هذه هى الحرية السلبية حقاً!

العلاقات الداخلية بين الفعل والسبب والدافع: في كلام الجبري، تُرى العلاقات الخارجية ماثلة في كل مكان: السبب والدافع على الفعل، حقيقتان تربط بينهما علاقة خارجية... حقيقتان تجمعتا على نحو ما لتسببا الفعل، وحيث فكرة السبب تُفهم هي نفسها كعلاقة خارجية. ويكشف مزيد من البحث الأكثر دقة أن السبب مرتبط بالدافع بعلاقة داخلية، وأن الدافع ليس إلا مشروع الفعل... المشروع الذي يشير إلى الغاية، والتي بالفعل لا تمثل على الإطلاق في ما يرويه الجبري؛ لأنها غير موجودة. بالإضافة فهناك تعميمات في صميم ما يقدمه الجبري من تبرير سببي للفعل نفسه... تعميمات تنجلي عندما نقر بأن الفعل تربطه كذلك علاقة داخلية بالغاية أو الدافع، ومن ثمّ بالسبب.

«لكي يكون السبب سببا [في فعل ما، كتنقيض للظاهرة ك.م.] يجب أن يُستشعر السبب من حيث كونه كذلك.» (BN ص 437). استشعار عدم وجود اللبب كسبب أو مُبرّر للفعل (ذلك المبرّر الذي أطلع إليه موضوعيا والذي يؤدي مهمته هذه التي هي تبريرُ فعلي)، هو استشعار عدم وجود اللبب كغياب، والذي هو استشعاره كـمُحرّكٍ للدافع. هذه العدمية، هي في آنٍ معا تحركني صوب الفعل وتبرر فعلي، وهي ما لا يمكن توصيفه بأنه ذاتي ولا بأنه موضوعي على النحو الذي يفهم به الجبري هاتين الكلمتين. المبرر لا يمكن أن «يكون له فعلٌ بصفته سببا»، إلا إن كان «موضع اكتشاف الدافع.» (BN ص 472)، والدافع «ليس متميّزا عن المشروع.» (BN ص 449، وتُنظر ص 472). من ثمّ فإن «المبرر لا يظهر إلا في مشروع فعل ما وعبر هذا المشروع [أي الدافع ك.م.]، ولا يقرّر الفعل إطلاقا.» (BN ص 448). والدافع يحيل إلى الغاية: إن كان الدافع - أي مشروع الفعل - هو الحصول على بعض اللبب، فإن الغاية هي حالة الأمور تلك «التي لم توجد بعد»: [حالة] حيازة بعض اللبب. ورغم أننا يمكن أن نصف السبب في فعل بأنه «التقدير الموضوعي لوضع ما»، فعندما يتم الإعراب عن هذا على أكمل وجه، يكون المتحصّل منه هو هذا: «الترقّب الموضوعي لموقفٍ مُقرّر، على نحو ما ينكشف عنه هذا الموقف على ضوء غاية بعينها؛ كـ[موقفٍ] قابلٍ لإمدادنا بوسيلةٍ لبلوغ هذه الغاية.» (BN ص 446): الأسباب والدوافع والغايات تُكوّن معًا «كلا غير قابلٍ للتحليل.» An (unanalyzable totality BN 453).

وهذا الكل غير القابل للتحليل تربطه علاقة داخلية بالفعل نفسه. لقد عرفنا أن

العدمية الملموسة التي أمْلِكُ التعبير عنها على هذا النحو: «لم يعد فى حيازتى لبن...» عرفنا أنها ليست خاصيةً للعالم محايدة الدوافع: هى خاصية يقدم إدراكى إياها، إلى مطالب؛ من حيث نسبية المكان، يُنشئ هذا الإدراك مُوجِّهاً: إدراكى الثلاثية على أن لها خاصية «انعدام اللبن»، هو جعل فعل الذهاب إلى السوق طلباً للبن من مشروعاتى. ولا هو بالمثل واجب علينا أن نحوّل «جعل الفعل مشروعا» إلى حقيقة ذاتية («اختيار» أو «قصد») تُسبب هى نفسها الفعلَ عندئذ، بل إن جعل أئى فعل أحد المشروعات، هو القيام به... القيام بهذا الفعل. قد لا يكون الفعل الذى أدّى هو الفعل الذى جُعل من بين المشروعات: قد تصدمنى سيارة فى طريقى إلى السوق، بحيث يكون يكون نجاح فعلى «بيد الطبيعة» كما عبّر دونالد ديفيدسون بلباقة (Davidson 1980 ص 59)، أو بحكم الفرصة [للذهاب]؛ وإلا لكان أجدر بى ساعتها أن أكتفى بإضافة بند «اللبن» إلى قائمة المستلزمات المطلوبة لاستكمال ما فى ثلاثتى. لكن هذا ليس موضوعنا فى هذا المقام: جَعَلَ الفعل أحد المشروعات، هو القيام بشئٍ يكون هو الفعل الذى جُعل على هذا النحو، متى سمحت الطبيعة وسمحت الفرصة.

بالإضافة ففى صميم بيان الجبرى، يوجد تعيّم لم يُلاحظ لأول وهلة: هل اتضح حقاً - فى أى وقت من الأوقات - كيف كان مفترضا أن تجمع الحقيقة الموضوعية التى هى عدم وجود اللبن، قواها إلى قوى الحقيقة الذاتية التى هى الرغبة فى اللبن؛ لإنتاج الفعل؟ «من الواضح أننا هنا بصدد مستويين للمعنى متميزين أحدهما عن الآخر على نحو حاسم. كيف إذن تكون المقارنة بينهما ممكنة؟ كيف يمكننا أن نحدد الدور الذى يؤديه كل منهما فى القرار موضع النظر؟ هذه الصعوبة... لم يتم حلُّها قط.» (BN ص 447). [لكن] ما أن تقرّ بأن الأسباب والدوافع والغايات والأفعال، تربط علاقات داخلية بعضها ببعض... أنها تكون معاً كلاً غير قابل للتحليل، إلا وتختفى هذه الصعوبة.

توصيف سارتر قد حقق حتى الآن قدراً لا بأس به من التقدم، مُقارَناً بتوصيف الجبرى. طالما ظل الجبرى يشجب العدميات، وطالما ظل متشبهاً بالتحيز لصالح العلاقات الخارجية؛ فإنه لن يستطيع فهم الأفعال. لكن قد يُلحَّ على القارئ سؤال (بل وبالتأكيد سيلح عليه): ماذا يمكن بالضبط أن تكون صلة كل هذا بالحرية؟ على سبيل المثال أين يمكن أن يكون موقع فكرة الاختيار؟ الإجابة ستستيعج إمعان النظر فى الغايات بأكثر مما

فعلنا. كما سنرى، فإننا نختار غاياتنا، أى قِيمنا، وكذلك نختار من بين الأسباب، تلك الأهم من غيرها. وعبر هذه الغايات المختارة، تظهر العدميات التى تُحفّز على أفعالنا وتبررها. وكما سنرى كذلك، فإن فكرة اختيار غاياتنا تتضمن بعض الصعوبات فى المفاهيم.

الحرية الإيجابية: الغايات والمشروع الأساسى:

ما قمنا بتوصيفه حتى الآن، هو الحرية السلبية: إنها الحرية من تقرير ما يكون. لكن ماذا عن الحرية فى؟ عرفنا فى الفصل السادس من هذا الكتاب أن «المكان الحقيقى للعالم» مكان نسبى Hodological. وكذلك أن كورت لفين - الذى يرجع إليه الفضل فى اشتقاق هذا الاصطلاح - يدرك ما نلتقى به فى المكان النسبى من مقابلات إيجابية للأشياء وأخرى سلبية لها، باعتبارها مقررّة لاتجاه السلوك. وقد يبدو من كل ما قيل حتى الآن أن هذه بالتحديد هى الحالة: لا تتيح الثلاثية لى إلا خاصيّة، وإن كانت خاصيّة من نوع معيّن... خاصيّة نسبية المكان، هى التى لها نقص اللين. باعتبار أن الثلاثية هذه الخاصة، وباعتبار إدراك هذه الخاصة هو إدراك العالم باعتباره مقدّما إلى مطالب منى، تتمثل فى سد هذا النقص بالذهاب إلى السوق: قد يبدو أننى لا أستطيع التصرف بأى طريقة أخرى. وهذا يبدو مزعجاً، باعتبار أن فكرة أننى «ما أمكنتى أن أفعل غير هذا» تُستشعر غالباً كمُقيّدة لأحد المعالم الأساسية للحرية.

مفهوم سارتر لـ «المشروع الأساسى» يوضح هذه الفكرة... فكرة أننى «ما أمكنتى أن أفعل غير هذا»، وفى الوقت ذاته يقلل من أهميتها، على الأقل فى الحياة اليومية. حتى الفعل العادى الذى هو شراء اللبن، يجب فهمه فى سياق مشروع أكبر، توضح معالمه سلسلة من «ذلك الذى صوبه» Towards-wiches: مشروعى لشراء اللبن، هو صوب ذلك الذى لإعداد الشاى، الذى هو صوب إبقائى متيقّظاً، الذى هو صوب مواظبتى على العمل فى كتابى، ثم فى النهاية القصوى سلسلة من مجموع «ذلك الذى من أجله» For-the-sake of which: من أجل الشهرة والثراء مثلاً، أو من أجل ما هو أكثر أساسية بعد (10). من ثمّ يشير أبسط أفعال الحياة اليومية إلى مشروعى الأساسى. و«هذا الاختيار الأصلى هو الذى ينشئ أصلاً كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى يُنظّم العالم بما فيه من معان ومن مركّبات نفعية ومن مُعامل ارتباط للمشقّة (BN-ص

(265): قد أمكن أن أفعل غير هذا، لأن المرء يمكن أن يختار مجموعة جديدة من القيم. إلا أن اختيار مجموعة جديدة من القيم، لا هو باليسير ولا هو بالذى يُزاول باستهانة. فلأن ما نكوّنه تحدده قيمنا، فإن اختيار المرء مجموعة جديدة من القيم هو - فى حقيقته - اختياره أن يصير شخصا مختلفًا.

فيما أظن أننا اكتفينا من شراء اللبن! فلتحوّل إلى الأمثلة التى يضربها سارتر: «أشرع فى جولة على الأقدام مع بعض أصدقاء. بنهاية عدة ساعات من المشى يزداد إعياى وفى النهاية يصير بالغ الإيلام. فى البداية أقاوم ثم فجأة لا أعود أتمالك نفسى، وأستسلم وألقى بحقيتى جانباً إلى ناحية من الطريق.» (BN ص 453). والآن: لماذا فعلتُ ما فعلتُ؟

سيحاول الجبرى أن يفسر فعلى بتقديرى الموضوعى لحقائق بعينها: أن التل شاق وأن بدنى نال منه الإعياء، مُقترناً بتلك الحقيقة الذاتية التى هى أننى أمقت الإعياء. نحن نعرف سلفاً أن هذا التوصيف لن يُجدى: السبب الذى لدى للتوقف... ما أترقبه أنا موضوعياً، ليس مجرد تلٌ بدرجة مئيل عشرة مثلاً بل هو تلٌ «شاق بأكثر مما يُحتمل». وهذه الخاصية للتل هى خاصية نسبية المكان. كذلك فإنى فى إدراكى لإعيائى، لا أدرك شيئاً يمكن الإعراب عنه ببياناتٍ عن نسبة الحامض اللبنى فى البدن مثلاً بل أدرك أن إعياء بدنى نال من الحد. هذا الإدراك لبدنى تربطه علاقة داخلية بإدراكى للتل. تحققى من أن التل شاق بأكثر مما يحتمل، وشعورى بأن إعياى بلغ مدى يعوقنى عن مواصلة السير؛ هما أمران يصعب التمييز الصحيح بينهما. ودافعى إلى التوقف لا يزيد عن كونه مشروع فعل التوقف. إدراكى لبدنى على أن إعياءه زاد عن الحد، وللتل على أنه شاق بأكثر مما يحتمل، هو مشروع فعل التوقف. وهذا، مع تساوى كل الأشياء الأخرى: هو التوقف.

هذا حتى الآن مألوف لنا. وهو يطرح نفس التساؤل: «باعتبار أن العالم كان يواجهنى بتلٌ شاق بأكثر مما يُحتمل وببدنٍ بلغ من إعيائه أنه لم يعد يستطيع مواصلة السير: هل كان لى خيارٌ بشأن التوقف؟... هل أمكن أن أفعل غير ما فعلتُ؟». يثابر سارتر على هذه النقطة فى حد ذاتها: «أحدهم سيأخذ على ما فعلت، وسيعنى بهذا أننى كنت حراً؛ أى أن فعلى لم يكن غير مقرّر من أحدٍ أو من شىء فحسب، بل وكذلك أننى كان فى إمكانى أن

أنجح في مقاومة إعيائي مزيداً، كان في إمكانى أن أفعل كما فعل رفاقي وأن أنتظر بلوغ موقع الاستراحة قبل أن أسترخي. وسأدافع عن نفسي بقولي إن الإعياء تمكّن منى حتى لم أعد أستطيع المقاومة.»

هذا السجال كما يقول سارتر، «قائمٌ على مقدمات غير صحيحة (BN ص 354). بل إن كلا من المتحاورين، في أسر المخادعة. لماذا؟

من ناحية، فإننى عندما أقول إن «الإعياء تمكّن منى حتى لم أعد أستطيع المقاومة»: أبدو كأننى أوحى بأن إعيائى كـ«حقيقة موضوعية في حد ذاته» يسبّب توقفى. هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً، ففي النهاية «كل رفاقي بصحة جيدة تماثل صحتى، وهم عملياً قد تلقوا تدريباً كذلك الذى تلقيته أنا... وهم بكل الاعتبار المنطقية «بنفس الدرجة من الإعياء». كيف يمكن إذن أن يعانون من إعيائهم على نحو مختلف؟ سيقول البعض إن الإعياء ينجم من كونى أنا «جباناً» والآخرين غير جبناء.» (BN ص 454-455). لكن هذا لن يفيدنا فى شيء: «كونى جباناً لا يمكن أن يكون واقعاً موصوفاً، وإنما هو مجرد صفة تُطلق على الطريقة التى أعانى بها من إعيائى.» (BN ص 455). ما فى الموضوع هو أننى قد اخترت الطريقة التى أعانى بها من إعيائى، وفى هذا يكون رفيقى المعاتب لى على حق.

لكن هذا الاختيار ليس اختياراً إلا لأنه «يمكن تفسيره فى منظور اختيار أوسع، فيه يتم دمج الاختيار الأول كبنية ثانوية.» (BN ص 455). هذا «الاختيار الأوسع» هو اختيار مشروع أساسى يشكّل «ماهية» الشخص، الفردية تماماً والقابلة للتغيير. عمل سارتر الذى هو سيرة ذاتية بعنوان «الكلمات» Les Mots [فى الأصل الفرنسى] يعرض مشروعه الأساسى على أنه سيكون كاتباً: «ما وجدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ أنا: كان المقصود بهذا، الـ «أنا» الذى يكتب.» (W ص 79). ليس ما فى الأمر أن مشروعه الأساسى ذاك، يمكن حصره فى كلمة واحدة، ففي النهاية فإن كل مشروع لفردٍ هو ما يتفرد به هذا الفرد، وأى عدد من الأفراد بالغى الاختلاف فيما بينهم، يمكن أن يكون المشروع الأساسى لكلّ منهم أن يكون كاتباً. وإنما تكثّف هذه الكلمة فى قطرة واحدة بحرّاً من المعانى والقيم التى ستكون باللغة الاختلاف لدى كتّابٍ مختلفين. فى حالة سارتر تشمل هذه المعانى والقيم علاقته بجذّه، وما هو واضح من فخر الجد بالكتاب الذى لديه؛

الجامع لمختارات أدبية ألمانية - شعرا ونثرا على السواء. وهو كتاب عنوانه Deutsches Lesebuch، [بالألمانية: أى «كتاب المطالعة الألمانية»]، غرَسَ فى الصغير جان بول سارتر - غير القادر على القراءة بعد - بذور «إدراكه للتعليم كرهينة والأدب كانشغالٍ مُلهم». (W ص 30). كذلك تشمل هذه المعانى والقيم، الاستعاضة عما فيه من ضائكة وقلة أهمية لدى الغير. وفى قصصه الطفولية أنقذ الصغير جان بول فتيات بسيفه، وفيها كذلك كانت له أهمية قصوى فى كل موقف اجتماعى! الناس كانوا يقولون عنه: «شخصٌ ما ينقصنا هنا، هو جان بول سارتر.» (W ص 62، وتُنظر ص 58، وص 106). كلمة وحيدة هى «كاتب»، تجمع معالم كثيرة لحياة سارتر. غير أنه من العسير علينا أن نفهم ما تعنيه هذه الكلمة فى حالته هو، ما لم ندرك ببالغ التفصيل ما يقصده هو بها.

على نحو أكثر اعتيادية، يصف سارتر المشروعات الأساسية بطرق أقل قابلية للإدراك الفورى. فى حالة الشارع فى الجولة، «تعبّر هذه الطريقة فى الاستسلام للإعياء وفى تركى نفسى أنهار على ناحية من الطريق، عن نفورى أصلا من بدنى ومن كل ما هو بليدٌ فى حد ذاته.» (11). رفيقى الذى هو - على العكس - مولع بإعيائه، يعيش إعياءه «داخل مشروع أوسع من الاستسلام للطبيعة بثقة، ومن السيطرة والاستيلاء المُمتنعين.» (BN ص 455). من ثمَّ فإن ما فعلته من إلقاء حقيتى أرضا وتوقفى، «لم يكن بلا مبرر... ما وجب تفسيره به هو اتساقه مع مشروع أساسى كَوْن هذا الفعل جانبا أساسيا منه.» (BN ص 464).

لنا أن نقول ما يلى:

(أ) إن الشارع فى الجولة كان فى إمكانه أن يفعل غير ما فعله، كما قال رفاقه عن حق.

(ب) إن الشارع فى الجولة لن يفعل غير ما فعله، باعتبار ما له من مشروع أساسى، وباعتبار أنه قد اختار نفسه كشخص هو ممن يدركون إعياءهم باعتباره لا يحتمل والتل باعتباره شاهقا بأكثر مما يحتمل.

(ج) فَعَلَ الشارع فى الجولة غير ما فعله، لسيكون استهلال تحولٍ حاسم لـ «وجوده فى العالم»، أى اختيار مشروع أساسى جديد: «لا يمكننا أن نفترض أن الفعل أمكن أن يتم تعديله، دون أن نفترض فى الوقت ذاته تعديلا أساسيا فى اختياري الأصيلى لنفسى...»

لا يمكننى رفض التوقف إلا بفعل تحوّل حاسم فى «وجودى فى العالم»، أى بتناسخ مباغت فى مشروعى الأساسى الذى وُجد أصلا، بمعنى اختيار آخر لنفسى ولغاياتى». (BN ص 464).

مثل هذا الاختيار عسيرٌ على نحوٍ غير عادى، أى أنه يُبرّر جزئيا تأكيد الشارع فى الجولة أنه ما أمكنه إلا أن يتوقف.

بعض الألفاظ بشأن المشروع الأساسى:

كثيرا ما يتحدث سارتر كأن اختياراتنا الأصلية للمشروعات الأساسية هى «أفعال أو قرارات أو أحداث أصلية قابلة لتحديد أزمنتها تاريخيا». (Charmé 1984 ص 40). على سبيل المثال تلك اللحظة التى أعلن فيها صوتُ لجان جينيه «أنت لص!» (SG ص 26). لكن ما الذى يمكننا أن نقوله عن الفرد فيما سبق لحظة الاختيار هذه؟ إن كان اختياري للمشروع الأساسى، هو اختياري نفسى؛ فمن إذن الذى يختار؟ بما أن الأفعال هى بحكم التعريف قصدية ومن ثمَّ مُوجَّهة صوب غاية، كيف يمكن للفرد أن يقوم بفعلٍ فيما يسبق اختياره لغاية؟ يمكننا تجنب هذه المشاكل إذا افترضنا أن المشروع قد اختير مَثَلا فى ساعة الميلاد أو قبلها، ولكن كيف لنا ان نتحدث عن اختيار من جانب شخص ما فى سن مبكرة، أى حين تبدو نفس فكرة الاختيار - أى الاختيار الذى يمكن أن يُعَدَّ المرءُ مسئولاً عنه - مستحيلة التطبيق (Manser 1966 ص 122)؟ بالإضافة فيبدو أنه لا يمكن على الإطلاق أن توجد أسباب ودوافع، لا لاختيار ولا لتغيير مشروع أساسى، بما أن أى مشروع أساسى هو - من بين غيره - اختيارٌ لما سيعُدُّ أسبابا له! ألا يجعل هذا، الاختيارَ - أو تغيير المشروع الأساسى - بلا مسوغ، تماما بنفس المعنى الذى كانت به أفعال التحررى - بطل رواية أندريه جيد - بلا مسوغ؟

قد يكون مجديا الإقرار على الفور بأن مفهوم الاختيار فى هذا المقام، هو بكل وضوح بالغُ الاختلاف عن أى مفهوم عادى للاختيار. على سبيل المثال لا يوجد تدبُّرٌ ولا إثارة لخيار على خيار. إلا أن هناك نقطة أكثر دقة يجب أن تُذكر: فى حين أن سارتر فى العادة يساوى الاختيارات بالأفعال، فإن اختيار المشروع الأساسى ليس فعلا (12). كذلك يطلق سارتر على المشروع صفةً - قد تكون أدق - هى «المسلك الأساسى» Fundamental attitude (BN ص 570): أسلوب المرء فى «الوجود فى العالم».

وهذا ليس فعلا بأكثر مما يكونه أسلوب الفنان في إحدى اللوحات التي يُدعها، لكي نستخدم قياساً يُلَمَح سارتر إليه (BN ص 50). إن لم يكن الاختيار الأصلي لمشروع أساسي فعلا، إذن فإن الاستفسار عن وقت القيام به ليس ذا معنى. ورغم أنه عند سرد قصة حياة شخص (بما في ذلك سرد قصة حياة سارد القصة نفسه) قد تبرز لحظة بعينها تتبلور فيها كل معاني حياته تلك، أقول رغم هذا فإن ستوارت شارميه يذكّرنا (Charmé 1984 هوامش ص 40، وتُنظر P. S. Morris هوامش ص 54) بأن أي حدث لا يكون موضع التذكّر إلا على ضوء ما يحدث لاحقا! هذه «الكلمة المصيبة بالدوار»: كلمة «لص» (SG ص 26) - التي بلا دلالة هي نفسها - صارت تمهيدا لتنمية دلالة، لا لسبب إلا بفعل أسلوب حياة جان جينيه لاحقا. كذلك يكون بلا دلالة، الاستفسار الذي نصه: لماذا - لأي أسباب أو دوافع - اتُخذ «الخيار»؟ لا يمكننا أن نسأل: لماذا كان فن كلود مونييه في رسم لوحاته بذلك الأسلوب الذي اختاره؟ لا يمكننا الاستفسار عن أسبابه لاتخاذ ذلك الخيار (ربما أمكننا الاستفسار عن السبب في اختياره «الأسلوب الانطباعي» في الرسم، ولكن ليس عن السبب في إبداعه لوحات انطباعية بأسلوبه هو المفريد... الأسلوب الذي يميزه عن كل رسّام انطباعي آخر). إلا أنه من حيث يرتبط مفهوم الاختيار بمفهوم المسؤولية، فلا زال هنا شيء ما من إمكانية الانطلاق إلى ما هو أبعد: ألسنا بمعنى ما، نعد الناس مسئولين عن أَساليهم؟ ألسنا عليها نَغْبُطُهم ونلومهم؟ هذا القياس على الأسلوب، يمكن المضي به أبعد قليلا ليعيننا على فهم السبب في كون تغيير المشروع الأساسي عسيرا: ليس من اليسير تغيير المرء أسلوبه، طالما فهمنا كلمة «أسلوب» على نحو لا يبالغ في السطحية! هذا يمكن جزئيا شرحه عبر مفهوم مرلوبونتي لـ «الترسيب» Sedimentation: الطريقة التي بها يجعل «الوجود المعتاد في العالم» (PP 441) ... يجعل لماضي ثقلا (13). وهذا من حيث كون ذلك «الوجود المعتاد في العالم» مُترسبا في بدني (13). إذا تكرر كثيرا نوع من السلوك (مثل تدخين السجائر) أو تأصل وضع نفسي (مثل معاناة عقدة نقص)، فسيكتسب هذا وذاك بعض ثقل يجعل من العسير - وإن لم يكن مستحيلا - انتهاج سلوك مختلف. علينا أن «نقرّ بوجود نوع من الترسيب في حياتنا: مسلك تجاه العالم يكتسب مكانة أثرية لدينا، متى تلقى تأكيدات متكررة... [نقرّ] بكوننا قد بنينا حياتنا على عقدة نقص ظلت تُعمل عملها

طيلة عشرين سنة، وإذن فليس من المحتمل أننا ستتغير.» (ص 441-442) (14).

ليس هذا هو الشيء الوحيد الذى يجعل تغيير مشروع أساسى عسيراً: إن من بين المشاكل أن معظم الناس ليسوا واضحين الوعى بكنه مشروعاتهم الأساسية بأكثر من كونهم واضحين الوعى بالأساليب التى يتفردون بها. الجبان ليس محتملاً أن يقر بجبنه كنمط فى حياته (وأقل من هذا بكثير، ما هو فى من «نفور من بدنى ومما هو بليد فى حد ذاته.») وقد لا يكون قادراً على أن يفعل هذا بدون تحليل نفسى وجودى (15). بالإضافة فإن الطبيعة الكلية لمشروع أساسى... «المشروع الذى لا يعود ممكناً أن يُفسَّر بواسطة أى مشروع آخر، والكلّى» (BN ص 479)، تجعل من العسير كلا من الإقرار به ومن تغييره: «أسلوبى فى كسائى (بين زى رسمى أو حلة عادية [يكون سروالها وسترتها من نفس القماش واللون] A lounge suit، وبين قميص متصلب الياقة أو آخر رخو الياقة)، إن كان طابعه العناية أو يغلب عليه الإهمال... إن كنت أنتقى ملابسى بعناية أو على نحو عادى... أثاث بيتى... الكتب التى أحرص على اصطحابها... ما أتمتع به من تسرية عن نفسى»: كل هذا يتوحد فى مشروعى الأساسى (ص 463). لكن الأهم من كل شيء، هو أن المشروع الأساسى الأصلى هو مشروع من المخادعة! ولكى أبدل فى هذا القالب لابد أن أقر بمسئوليتى عن نمط حياتى. هذا يعنى أن على أن أتأمل تأملاً خالصاً، وهذا مرة أخرى؛ بمعونة التحليل النفسى الوجودى: على أن أقر لا بمسئوليتى عن أسلوبى فى الملابس ومهاراتى فى التدبير المنزلى وإيثارى للخبز اليابس فحسب، بل وبمسئوليتى عن سمات طباعى، تلك التى من قبيل التخاذل أو الجبن.

كل الاعتبارات السالف إيرادها، لها مفعول الكشف عن الأعماق فحسب، لا بلوغ تلك الأعماق! ما زالت هناك قضايا عديدة ينبغى استكشافها بصدد مفهوم المشروع الأساسى. وبالرغم فإنه يبدو لى أن هذا المفهوم بالفعل يُلقى ضوءاً - على نحو مقنع بفضل الفنونولوجيا - على كل من إحساس الشارع فى جولة أنه ما كان ممكناً إلا أن يتوقف عندما قام بهذا، وإحساس صديقه بأن الذى توقف كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعله.

الحرية والحقيقة الواقعية

سارتر واثق تمام الوعى بالاعتراضات التى ستثيرها البديهة ضد مفهوم الحرية

الذى بَلَّوْه: «بأكثر مما يبدو الإنسان أنه «يصنع نفسه»، يبدو أنه «صنع» بأيدي المناخ، والأرض، والعرق، والطبقة، واللغة، وتاريخ المجموع الذى هو جزء منه، والوراثة، والملاسات الفردية فى طفولته، والعادات المكتسبة، والأحداث الكبرى فى حياته، بل والثافة منها.» (BN ص 482).

يبدأ سارتر بالعودة إلى مفهوم مُعامل المشقة: احتمال قيام الأشياء التى بداخل مُركَّبَاتنا النفعية بمقاومة جهودنا. إلا هذا لا يمكن أن يقوم كحِجَّة ضد حريتنا، لأن مفهومى «المقاومة» والعَقَبَةُ لا يكون لهما معنى «إلا داخل مُركَّبٍ نفعى هو مؤسَّس سلفاً» بحكم مشروع حرّ: «هذه الصخرة التى تمثل مقاومة شديدة إذا رغبت فى تحريكها من موضعها، ستكوّن على العكس مُعينا ثميناً إذا أردت أن أتسلَّقها لأُلْقَى من فوقها نظرة على أرض الريف... وحتى إذا اتضح أن الصخرة هى «من الصعوبة بحيث يتعذر تسلُّقها»... فإنها لا تتضح على هذا النحو إلا لأنها كانت قد أدركت أصلاً على أنها «قابلة للتسلُّق»: هى حريتنا إذن التى تشكّل الحدود التى ستجابهها فيما بعد.» (BN ص 482).

ويضيف سارتر أنه تَبَقَّى «فضلة» «A residue» تنتمى إلى «الوجود فى ذاته» «حيث تقع المسؤولية عن كون تلك الصخرة بعينها أفضل للتسلُّق من أخرى، فى عالم تنيره حريتنا.» (BN ص 482، ويُنظر BN ص 488، و PP ص 439). هذا يوضح أن العقبات هى النتائج المشتركة للحرية وللجماد «فى ذاته». وهى كذلك تدل على أن نفس ما يركز عليه سارتر من عقبات ومُعامل للمشقة فى الأشياء... نفس هذا بالضبط ينطبق بالرغم على التيسيرات أو الوسائل لما يسميه هو أحياناً «مُعامل النفع فى الأشياء» The coefficient of utility in things، والذى هو بدوره النتائج المشتركة للحرية وللجماد «فى ذاته».

وهذا بالفعل رغم ما قد يبدو من العقبات ومعامل المشقة، من إعاقَةٍ للحرية. وفى هذا المقام يضيف زافنيه موناستيريور صَدَهَ لنقطة لا يشدّد سارتر عليها بما فيه الكفاية، وهى أن الأشياء لا يمكن أن تكون تيسيراتٍ لمشروعاتنا الحرة أو عَقَبَاتٍ أمامها، إلا إذا كان البدن - بين غيره - شيئاً بين الأشياء. ولنا أن نضيف أن هذا لأن البدن شَيْءٌ له ما له من خواصٍّ بعينها. جرائيت حائِطٍ يقاوم جهودى للهرب لأن بدنى شَيْءٌ مادى صلب لا يمكن أن يخترق الجرائيت. وتلك هى - من جانب - نفس خاصية بدنى التى تتيح لى التقاط كتلة الجرائيت سعياً لمواصلة مشروعى لبناء دارى! لو كانت أبداننا من الغاز، فقد

لا تحدّدنا جدران السجن، لكننا فى الوقت ذاته لن يمكننا التقاط كتلة الجرانيت (يغلب على أفلام الرسوم المتحركة التى تظهر فيها أشباح، التعرّض لهذه الفكرة بلا انقطاع).

إذن توجد عقبات كما توجد وسائل، ولكن من خلال الحرية فقط. لكن بالمثل لا توجد حرية سوى من خلال العقبات والوسائل: «هذه الفضلة ليست على الإطلاق حدًّا للحرية أصلاً»، بل على العكس «إنه بفضل هذه الفضلة... ما يكون من انبعاث الحرية كحرية». (BN ص 482). ليس معنى هذا أن تلك العقبات لا تقيد الحرية، بل معناه أنها حقاً عقبات. غير أن «الحرية لا توجد إلا وهى مقيدة، بما أن الحرية اختيار»، وكل اختيار «يفترض الاستبعاد والانتقاء». (BN ص 495). على أن القيد ليس حدًّا (16)! نفس فكرة الفعل، أى تحقيق المرء لمشروعاته: تعنى تمييزاً بين مشروع غاية وتحقيقه، وألا «إننى غائص فى عالم مثل ذلك الذى فى حلم، حيث لا يعود الممكن مُميّزاً بأى طريقة عن الحقيقى». (BN ص 482). إذن «لا يمكن أن يوجد حرٌّ لنفسه» إلا كمنخرط فى عالم مُقاوم. (BN ص 483). وكذلك يستتبع هذا، كون «النجاح غير مهم للحرية... من ثمّ لن نقول إن السجين دائماً حرٌّ فى الخروج من السجن، مما سيكون قولاً غير معقول! ولا إنه دائماً حر فى التوق إلى الإفراج عنه، مما سيكون حقيقةً بديهيةً لا محل لها، بل إنه دائماً حر فى أن يحاول الهرب... باستطاعته أن يجعل من هربه مشروعاً، ويعرف شيئاً عمّا يساويه مشروعاً؛ بالقيام بفعل ما». (BN ص 483-484).

إن كان «الموقف» يتم تعريفه بأنه عالم الأشياء التى تنكشف على أنها «تستضىء سلفاً بالغاية التى تختارها الحرية» (BN ص 487)، فإن لنا أن نستخلص أنه «لا توجد حرية إلا فى موقف، ولا يوجد موقف إلا من خلال الحرية». (BN ص 489). ورغم أن سارتر يشير إلى هذا على اعتبار أنه «المفارقة التى فى الحرية»، فإنها ليست مفارقة بالمعنى المنطقى: إن مفهوم الموقف يُعبّر عن العلاقة الداخلية بين الحرية والحقيقة الواقعية. ويستطرد سارتر فينظر بالتفصيل فى سلسلة من «هياكل الموقف» -والى ترتبط هى نفسها ببعضها البعض بعلاقة داخلية (BN ص 489) - ليستكشف هذا التفاعل بين الحرية والموقف: موضعى، وماضى، وبيئى، وأقرانى، وموتى. لا يزعم هو أن هذه الهياكل هى كلّ ما يشمله الموقف، بل يفترض أن المعالم المادية غير المتغيرة لبدنى (كونى قصير القامة أو ذا ذراع واحدة) يمكن كذلك أن تندرج فى هذه القائمة. بيد أن

تعليقاته على هذه الهياكل هي من الثراء بما يكفي لجعلنا نتخيل ما أمكن أن يقوله عن معالم البدن تلك.

ملاحظات سارتر على «موضعي»، و«ماضي»، و«بيتي»، بل وعن «أقراني» (من حيث إن هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى «الآخر كموضوع») هي تنويعات على نفس هذا اللحن: هذه الأمور لا تحد الحرية بل على العكس، هي ما الحرية مُرتَهنة به. وهي في الوقت ذاته، ما أمكن أن توجد كهياكل لموقفى إلا بفضل اختيار الغايات. لكن هذا لا يقلل من كون هذه الملاحظات تُسهم بتفصيل ثرى وتُبرز دلالات قد لا تكون بديهية. لكن ملاحظات سارتر عن «أقراني» باعتبارهم «الآخر كذات» وعن «موتى»، ملاحظات تستحدث بعض المفاهيم الجديدة. كُلُّ هذا يتم إظهاره على أنه بين الحدود على حريتي، لكنها حدود لا أجابها أبداً؛ لأنها تتعلق - بتعبير سارتر بما هي «لامتحققات» Unrealizables.

موضعي، وماضي، وبيتي، وأقراني

(«الآخر كموضوع»)

موضعي، وماضي، وبيتي (الحياة/المكان): كُلُّ من هذه الأمور قد يبدو كأنه يدفع بحجة ضد الحرية: عبثية معيشتي في حيٍّ لا يلائمني ومشقتها، واستحالة تصحيح الخطأ الناجم عن استقالتى في الماضي من وظيفتى، وعدم قدرتى على ترقُّب الحادث الذى قد يُفسد خططى (17). فى كل حالة يؤكد سارتر على نقطة عامة هي أن بين الحرية والموقف علاقة داخلية: «الحقيقة الواقعية هي الشيء الوحيد الذى يحكمه يوجد معنى لتحديد غاية. لأن إمكان إلقاء الغاية ضوئاً على الموقف، ليس إلا لأن الغاية مُشكلة كتعديل لهذا الموقف... تعديل جعل منه مشروع». إذن فإن معيشتي فى حيٍّ لا يلائمنى، ليست مؤلمة إلا «فى علاقتها بحلمى برؤية نيويورك» (BN ص 494)، واستحالة تصحيح أخطاء الماضى تعبر عن وجود عواقب للخيارات: «لكى يكون المستقبل مُمكن التحقق، فمن الضروري أن يكون الماضى غير قابلٍ للتصحيح» (BN ص 497) (18). الحرية «تعنى وجود بيئة يمكن تغييرها» (BN ص 506). لكنَّ بندا أو اثنين يبرزان: أولاً بشأن ماضى، حيث يبرز التمييز بين هذا «العنصر المستحيل التغيير فى الماضى» ومعناه «الذى هو

متغيّر بشدة» (BN ص 497) على نحو «يعتمد تماماً على مشروعى الحالى». (BN ص 498) (19). من ثمّ فإن كان مشروعى الأساسى فى العام الماضى قد شدّد على اتخاذ موقفٍ ملتزم بالمبادئ ضد قوى الإدارة غير المُنصّفة، ولكننى بعد ذلك بثّ أقرّ برغبتي فى دخلٍ ثابت؛ فإن معنى فعلى فى الماضى قد يتغيّر من «فعل شجاع» إلى «بادرة حمقاء جوفاء». وثانياً بشأن بيئتي، حيث «يكون فى كل مشروع - إذ يُجعل مشروع حراً - توقّع لها من عدم القابلية للتنبؤ، يرجع إلى استقلال الأشياء؛ بالتحديد لأن هذا الاستقلال هو ما تكون الحرية مشكّلة وفقاً له». من ثمّ «فإننى لم أتوقف فى أى وقت، عن توقّعى [للحادث غير المتوقّع ك.م.]. باعتباره غير متوقّع». (BN ص 507). سارتر يدافع دفاعاً حارّاً عن عدم كون أى من هذه الأمور يُخلدُ حرّيتى.

اقراءى («الأخر كموضوع»): هذا يحتمل مزيداً من التمعّن: «أنا أجد نفسى منخرطاً فى عالم، فيه يمكن أن يكون للمرغبات النفسية دلالة لم يُعطه لها مشروعى الأساسى فى البداية... «عالم له دلالة سلفاً، أستشف منه دلالات لم أضعها أنا فيه». (BN ص 509-510). تركيز سارتر فى هذا المقام هو على ما يسمّيه «الأساليب الجماعية» Collective techniques التى «تقرّر انتمائى إلى جماعيات» Determine my belonging to collectivities: على سبيل المثال فإن الانتماء إلى الجنس البشرى يتم تعريفه - بين تعريفات أخرى - بأنه معرفة كيفية الكلام. بالطبع أننا لا نعرف «كيف نتكلم» ولا غير! نحن «نعرف كيف نتكلم لغةً بعينها». (BN ص 512). المُهمّ هو أن كلامى - تعبيرى الحر عن أفكارى... «المشروع الحر للعبارة» (BN ص 518) - «خاضعٌ لكلام الآخرين، وفى النهاية القصوى للكلام العام للقوم [الذين أتكلّم لغتهم]». (BN ص 519). للوهلة الأولى قد يبدو هذا أكثر تهديداً للحرية من الأمور التى ذكرت من قبل، بما أن هذه الأساليب الجماعية لا تؤثر فى البيئة المحيطة بى فحسب، ولا فى قدرتى على النجاح فى مشروعاتى فحسب، بل وفى نفس الطريقة التى أنقذ بها مشروعاتى الحرّة أيضاً، وكأنما الجماعية قد وَلَجَتْنِي، واختَرَقَتْ قلعة الذاتية التى أتحصّن فيها. إلا أنه فى رأى سارتر، أولاً: أنه «متى استُخدم أسلوبٌ، فإن «ما هو لذاته» يتجاوز الأسلوب صوب غايته هو». (أنا أتجاوز لغتى الأصلية صوب غايته فى التعبير عن أفكارى بشأن فلسفة سارتر)، وبالإضافة أنه بدون هذه الأساليب لما أمكننى أن أعبر عن تلك الأفكار. من

ثمَّ فإن هذه الأساليب الجماعية لا تحدّ حريتي. وثانيا: أن هذه الأساليب تدين بوجودها المتواصل له التجاوز الحر للمُتاح، صوب غاياتٍ لأفراد: اللغة التي ليست لغة حية، ليست لغة! واستخدام هذه الأساليب الجماعية من أجل المشروعات الحرة، هو الذي «يدعمها» و«يؤسسها»... هو الذي يعطيها حياة! مشروعاتي الحرة تحتاج إلى أساليب جماعية، والأساليب الجماعية تحتاج إلى مشروعاتي الحرة (BN ص 523). من ثمَّ فإن بين الأفراد والجماعيات التي ينتمون إليها - والتي يتم تحديد معالمها بفعل هذه الأساليب المشتركة - علاقة داخلية: ذاتيتي لم تكن قلعة قط!

أقراني («الأخر كذات») وموتي

إن بملاحظات سارتر عن بنيتي الموقف هاتين والمتغيرتين تماما في الظاهر، تماثلا تاما: بالفعل يُعدُّ سارتر هاتين البنيتين مُرتبطتين أساسًا. الموت هو «انتصار وجهة نظر الآخر على وجهة النظر التي هي أنا تجاه نفسي». (BN ص 540): لا يعود في إيماني أن أنظر خلفًا إليه (BN ص 544). من ثمَّ فإن شعار مسرحية سارتر Huis Clos [بالفرنسية، وتعني «المدافلة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانوني يمكن أن يقابله في العربية تعبير «الجلسة السرية». كما سلفت الإشارة]، والتي اعتيد ذكرها في الإنجليزية بعنوان No Exit [بلا مخرج]... شعار مسرحيته هذه، هو «إن الجحيم هو الآخرون» (20). كلُّ من الاثنين [الجحيم والآخرين] يعدُّ الحرية (21). لكن باعتبارهما من الـ «لا متحققات» Unrealizables فإنهما ليسا حدودًا تُجابهما، وإذن فإن بمقدرة سارتر أن يقول إن «الحرية كُليّة ولا متناهية، مما لا يعني أنها لا حدود لها؛ بل إنها لا تجابه حدودًا أبدًا». (BN ص 531). أيمكننا فهم هذا؟

رغم أن الموت هو أحد تلك المواضيع الأكثر ارتباطًا في الوعي العام بالكتابات الوجودية، فإنني سأركّز في هذا المقام على الموضوع الآخر... موضوع «أقراني» (22): نحن نعرف سلفًا أن «وجودي للآخرين» هو «دالتي أنا [لديهم]... دالتي التي لم أعطيها لنفسى». (BN ص 509)... «أن أكون [في عرفهم] يهوديًا أو آريًا أو سيمًا أو ديمًا. (BN ص 523). ما نحن بصددّه في هذا المقام هو «حدّ حقيقيّ لحرّيتنا»، لا لشيء سوى أن «آخر» يُدركني باعتباري «الأخر كموضوع» ليس إلّا. [ومن ثمَّ فإن ك.م.م.]... موقفي يتوقف عن أن يكون له «الأخر» موقفاً، ويصير شكلاً موضوعياً أوجد أنا فيه كبنية

موضوعية.» (BN ص 524-525). لكن كما سلف أن عرفنا، فإن «وجودى للآخرين» هو غير متحقق أو غير قابل للإدراك: أستطيع تطبيق كلمة «يهودى» على نفسى، لكننى «لا أستطيع أن أجمع معنى هذه الكلمة إلى شخصى». (BN ص 527) ليس «وجودى للآخرين» لا متحققا فحسب، بل إنه «لا متحقق يتعين تحقيقه». (BN هوامش ص 528)؛ مثله فى هذا مثل موتى (BN ص 547). أى أننى يجب أن أتخذ موقفا من «وجودى للآخرين»، حتى وإن كان موقف اللامبالاة. لا يسهلنى إلا أن أعطى «وجودى للآخرين» هذا، «دلالة على ضوء الغايات التى اخترتها». (BN ص 527): «وجودى للآخرين» كيهودى ينكشف لى من فخرى بـ «كونى يهوديا» (BN ص 529) أو من خزى منه أو من لامبالاتى تجاهه (ولا حاجة بنا إلى القول إن اختيار سارتر للمثل مُتعمَّد: إنه يشير فى هذا المقام إلىبنى الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى «علم الوجود»] المتضمنة فى القمع المُعَادى للسامية الذى حلَّله فى مؤلفه «اليهودى والمعادى للسامية» Anti-Semite and Jew). ... هذا الدلالة هى محاولة لفهم «وجودى للآخرين» أول افتراضه. لكن لأنه - بحكم نفس طبيعته - غير قابل للفهم، فإننى لا أجابه ما يشكِّله من حدٍّ على حرى: لستكون مجابهة هذه الحدود، هى القدرة على الخروج من الموقف؛ وهذا بالتحديد ما لا نستطيع أن نفعله. على نحو ما أوحى به فتجشتائين (فى تصديره لمؤلفه Tractatus Logico-Philosophicus ، الذى اصطلح على الإشارة إليه فى أدبيات اللغة العربية باسم «رسالة فى الفلسفة والمنطق» والوارد فى ثبث المصادر بـرمز [TLP]) من أننا «لكى نستطيع وضع حدٍّ للفكر، علينا أن نجد كُلا من جانبى الحدَّ قابلا للتفكير فيه (أى أن علينا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه)»، فلكى نحقق موتنا أو «وجودنا للآخرين»؛ علينا أن نكون قادرين على النظر خلفا إلى حياتنا بما يُجاوز الموت، أو أن نكون «الآخر» فى ذاتيته.

كثيرا ما يُفهم سارتر على أنه قد اجتاز «تحوُّله» هو «الحاسم» بين مؤلفه «الوجود والعدم» ومؤلفه «نقد العقل الجدلى». وعادة ما يُعتد - من بين مراكز الثقل فى هذا التحوُّل المُفترض - بانتقال من نظرية فى الحرية المطلقة إلى نظرية فى الحرية باعتبارها محدودة ومُقيَّدة. وهذا القسم من «الوجود والعدم» الذى استعرض تَوًّا يثبت أن سارتر مَلَكَ طيلة الوقت فهما مُفصَّلا وصادرا عن ذهنٍ صافٍ لكل من العلاقة الديالكتيكية -

بين الحرية والموقف - وحدود الحرية(23). هو في آنٍ معاً قد عَرِفَ للعقبات كامل وزنها، وأظهر أنها ليست حدوداً للحرية؛ لأنها لا تظهر كعقبات إلا على ضوء مشروع حر. ومسعاها إلى تحليل هذه الحدود للحرية المستحيل الالتقاء بينها - والتي اختار لها مصطلح الـ «لا متحققات» Unrealizables - هو بالتأكيد مَسْعَى يُحرز أهدافاً في مضامير لها أهمية حيوية، مهما كانت ضبابية هذه المضامير. كذلك فرغم أن تحليله للحضارة من حيث الأساليب الجماعية هو نسبياً غير متبلور، ومثله تحليله للهيكل الاجتماعي التي قد تجعل الأصالة مستحيلة - أو تكاد - على أعضاء الجماعات المتعرضة للقهر، فإن ملاحظاته على «أقراني» تتجاوز الفردية التبسيطية و«الذرية الاجتماعية» اللتين اتهم بهما تفكير سارتر في مراحل أكثر تبكيرا.

هوامش الفصل الثامن:

- 1 - «القصوى» هي الكلمة الأثيرة لدى ماري وارنوك (Warnock 1965) وجريجورى ماكولخ (McCulloch 1994). على أن هذه الشاكلة من اللغة شائعة، متى تعلق الأمر بمفهوم سارتر للحرية.
- 2 - فتر عدد كبير - على نحو مدهش - من شُرّاح سارتر، موقّفه هذا بأنه يأخذ بهذا الرأى غير المعقول. وهذا وفقا للتوثيق الذى قام به ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 37-38). وتُمثّل كريستينا هاولز تنبيهاً على العكس. وهذا فى عملها الذى وردت فيه لها هذه العبارة: «لا أستطيع على الإطلاق أن أفهم حق الفهم من أين جاءت فكرة كُؤن سارتر يعتقد أننا أحرارٌ فى فعل أى شىء يروقنا!» (Howells 2002 ص 224، ويُرجع إلى Howells (1988).
- 3 - ليس معنى هذا أنه لا توجد فوارق مهمة - يجب إبرازها - بين المعانى المختلفة لكلمة «الحرية» عند سارتر: على سبيل المثال فإن الفارق الذى يضعه سارتر بين حرية الاختيار وحرية الامتلاك (والذين أطلق ديفيد دتمر على أولاهما نعت «حرية العلم بالوجود» Ontological freedom وعلى الثانية نعت «الحرية العملية Practical freedom. Detmer 1988 هوامش ص 60) هو فارق مهم، وبالفعل يتركز على الالتباس الوجودى الذى أبرزه أنا [كاثارين موريس] هنا فى المتن أعلاه.
- 4 - يتأبع بهذا الصدد ملروبوتى، الذى يفسر رأى سارتر بأنه يوحى بأن «الفعل الحر، يمكن دون صعوبة أن يصف [بما لدى من عُقد ك.م.] بعيداً». The free act can with no difficulty blow [my complexes] sky-high. (PP ص 442). يُنظر Detmer 1988 ص 90.
- 5 - تُقابل هيزل بارنز كلمة Motif [الفرنسية] بـ «السبب» Cause بالإنجليزية، فى ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز BN]. وكثيرون هم الشُرّاح الذين يسجلون صعوبات ترجمة هاتين الكلمتين [لأن كلمة Cause موجودة بدورها فى اللغة الفرنسية، وينفس المعنى «السبب»! لذا نجد بعض المعاجم (على سبيل المثال «المنهل»: ط 1980) تقترح مُرادفات أخرى لكلمة Motif، منها «الدافع» و«الحافز» و«الباعث» و«المدر». لكن هنا يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية، وبعضهم - على نحو مُقنع - يؤثرون بإيرادهما بذات أصليهما الفرنسيين. وصعوبات الترجمة هذه، يُضاعف منها كون سارتر يستخدم أحياناً كلمة Motif ليشير بها إلى اقتران بين هذا «السبب» أو «الدافع» أو «الحافز» أو «الباعث» أو «المدر» وما اعتيد أن يُشار إليه بكلمة Mobile [وهذه الكلمة الفرنسية هى الأخرى، تقترح بعض المعاجم (على سبيل المثال «المنهل»: ط 1980) لها نفس المُرادفات، والتى منها «الدافع» و«الحافز» و«الباعث» و«المدر». لكن هنا كذلك يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية، وكُؤن تفسيرات سارتر الاستهلاكية لدلالات كل من الكلمتين (Motif و Mobile) هى التفسيرات التى قد يقوم بها أى من أنصار الجبرية، ومن ثم تُنسب هذه التفسيرات إلى المخادعة.
- 6 - تُقابل هيزل بارنز [فى ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز BN] عبارة سارتر Partisans de la liberté d'indifférence [التى تعنى فى العربية: «أتباع حرية اللامبالاة» (أو حرية عدم الاكتراث)] بعبارة «أنصار الإرادة الحرة» Proponents of free will [فى متن ترجمتها تلك إلى الإنجليزية]. ولا شك أن هذه العبارة مألوفة بأكثر من غيرها للقارئ غير الفلسفى. إلا أن نفس هذه الألفة مضللة! بالإضافة فإنها تحجب الإشارة إلى مفهوم «حرية اللامبالاة» (أو «حرية عدم الاكتراث» الذى ناقشه «الإسكولائيون» [أقطاب مذهب «الإسكولائية» - أو «الفلسفة المدرسية» - فى العصر الوسيط]، كما فعل كذلك ديكارت: فى الرابع من «التأملات» Meditation IV.
- 7 - من بين كثيرين يؤكدون على هذا، جراهام ماكفى. وفى الإمكان القول بأن نقد هيوم البادى التماثل [ينقد سارتر]، هو أقرب إلى نقد سارتر لحرية اللامبالاة، منه إلى النقد الجذلي لحرية العشوائية Liberty of randomness. يُنظر لهيوم (Enquiry VIII (Concerning Human Understanding.
- 8 - فى الحق إنه حتى العشوائية العادية أو النزوة العادية، ليست عموماً بلا دافع أو بلا سبب أصلاً: لقد دفع «لافكاديو» الغريب من القطار، ليرهن على حريته!
- 9 - هذا قابل للمقارنة بالبيان التحليلي بالغ التأثير، الذى وفقاً له يتشكّل السبب فى فعل ما، مما يقوم به الفاعل من «مسلك مُعَارِب» A pro-attitude لأفعال لها خاصية معينة، ومن اعتقاد أن الفاعل أن ذلك المسلك -

- وفقا للوصف الذي يكون به قصديا - له تلك الخاصية (Davidson 1980 ص 3-5). وفقا لبيان دونالد ديفيدسون فإن السبب في ذهابي إلى السوق يتشكل من مسلكٍ مقاربٍ لأفعال لها خاصية نيل اللب، ومن اعتقاد أن لفعل هذه الخاصية.
- 10 - مصدر استخدامي لهذين التعبيرين: «الذي صوّبه» و«الذي من أجله»، هو هيدجر (BT الفقرة 18 بوجه خاص).
- 11 - توصيف بعض الشُّراح للمشروع الأساسي بأنه «النفس المثالية» The Ideal self مضلل بعض الشيء: هذا الذي يقال عن «نفور استهلاكيّ» ما، من بدني، الساكن في ذاته، لا يكاد يُعقل كفكرة لدى معظم الناس عن النفس المثالية!
- 12 - هذا باعتبار أن سارتر يشير إلى هذا الاختيار على أنه «فعل الحرية الأساسي» The fundamental act of freedom (BN ص 461). لكن عندئذٍ منطوق القول بأن استخدامه هذا للكلمة «فعل» - مثله مثل استخدامه لكلمة «اختيار» - مختلف تماما عن استخدامه في المواقف العادية. ومجرد استطراد سارتر إلى الإشارة إلى «هذا الفعل المُجَدَّد على الدوام» يؤكد هذا.
- 13 - يقول سارتر بأن «البدن كحقيقة واقعة، هو الماضي كما يشير إلى ميلاده» (BN ص 327). إلا أن هذه الفكرة عن بدني كتحقيق ملموس لماضي، نفل غير مُبلورة [فيما كتب].
- 14 - من الجلي أن مرلوبونتي يعتبر أن سارتر قد أخفق في الإقرار بهذا الترسُّب. وعلى حد تعبير عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا بير بورديو - وهو من الجيل اللاحق لجيل سارتر ومرلوبونتي - فإن سارتر يأبى «الإقرار بأي شيء مشابه للاستعدادات الثابتة، سارتر يجعل من كل فعل نوعا من مواجهة غير مسبقة بين الذات والعالم» (Bourdieu 1977 ص 73)، لكن كون سارتر لا يُلَوِّز بالتفصيل مفهومًا للترسب - من وجهة نظر تُرجع السبب إلى كونه لا يُلَوِّز مفهومًا للعادة Habit (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) - لا يعني أنه لم يكن ممكنا ألا يقوم بهذا. وبوردو - على الأقل - يُقر بهذا الحد الأدنى. وهو - بورديو - يعزو صعوبة تغيير مشروع أساسي، إلى فكرة شيء ما مثل الترسُّب، اختار بورديو لوصفه كلمة Habitus [الفرنسية، وتعني - في السياق الاجتماعي الذي يقصده بورديو - أسلوب الفرد في ارتباطه بتفصيل اجتماعي، على نحو ما يظهر بوجه خاص في مرآة المادي (ملابسه وسلوكه وصوته... إلخ.)] (Bourdieu 1977 ص 215. هامش 18).
- 15 - يوضح سارتر ثوابت هذا التحليل النفسي الوجودي في مؤلفه «الوجود والعلم» (القسم الرابع: الفصل الثاني: البند «أ» أو 2.1. IV). وسيتر الحياة التي كتبها، هي جهودٌ في سبيل ممارسة التحليل النفسي على [مِتر الأفراد الذين جعل منهم] مواضيعها، وبالتالي كشف المشروعات الأساسية ثمت.
- 16 - يخفق بحث ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 42-43 على سبيل المثال) في القيام بهذه التفرقة. وهذا رغم تميزه بصفة عامة، ويبدو لي أن العنصر الوحيدة للحرية Limits to freedom (بالتناقض مع التحديدات للحرية Restrictions to freedom) هي تلك التي يقضى بها «كل ما هو غير قابل للتحقيق» Unrealizables.
- 17 - يستخدم ويلفريد دزان حالة مماثلة، للاحتجاج على سارتر. وهو يخرج بأن «أيا كان ما يقوله سارتر، فإن هذا تحديدٌ لاختياري» (حسبما ورد من مقتطف في Detmer 1988 ص 81). يُنظر ما كتبه ديفيد دتمر من دفاع ضليح عن سارتر (Detmer 1988 ص 81-85).
- 18 - عندما يكتب مرلوبونتي قائلا إن «الحرية إذا كانت هي الفعل، فمن الضروري لما تقوم به من فعل، ألا يجوز أن تبطله على الفور حرية لاحقة». If freedom is doing, it should not immediately be undone by a new freedom (ص 437)، فمن الواضح أنه يعتبر هذا مناقضا لمفهوم سارتر. والفقرات التي في النص تُظهر أنه ليس كذلك. يُنظر كذلك Detmer 1988 هامش ص 87.
- 19 - في عمل فيليس موريس (P. S. Morris 1976) وبوجه خاص الفصل الثالث) بحثٌ رفيع المستوى لهذه الغطة.
- 20 - علينا أن نتذكر أن أحداث المسرحية تقع في الجحيم، وأن أبطالها مقترضين أنهم موتى. ليس شعار المسرحية أن «الجحيم هو الآخرون»، على نحو ما اعتد - في واقع الحال - تفسيرها.
- 21 - هذه حدود خارجية للحرية، بالتناقض مع الحدود الداخلية؛ والتي وفقا لها «لا يمكن للحرية ألا تكون حرية... محكومة عليها بأن تكون حرة» (BN ص 525).
- 22 - كبير من بحث سارتر في الموت، نقد لمفهوم هيدجر له موتي كأقصى ما أملكه من إمكان My ownmost

«possibility» (BT ص 250)، ولرؤية هيدجر لما هو أصيل من «وجود صوب الموت Being-toward death» (BT الفقرة 53)، تلك الرؤية التي يفهمها سارتر باعتبارها مزاولة المرح لحياته متوقعا الموت أو حتى متظنرا الموت، وهي فكرة يعدها سارتر لامعقولة. مسرحية صامويل بيكت «في انتظار جودو» En attendant Godot تعزف على وتر هذه الرؤية [التي لهيدجر].

23 - يثبت ديفيد دتمر هذا بفعالية (Detmer هوامش ص 93).

حاشية: الأخلاق وما بعدها

كثيرا ما يُظنُّ سارتر مُفكِّرا أخلاقيا، وهذا رغم أنه لم يضع كتابا فى الأخلاق قط. ربما كان السبب أن محاضراته «الوجودية فكريا إنسانى» التى بالفعل تتناول الأخلاق، قد قُرئت على هذا النطاق الواسع! أو لأن مسرحياته ورواياته تُعالج بهذه الكثرة، موضوعات أخلاقية. وفى هذا المقام أودُّ أن أقول بضع كلمات عن الأخلاقيات فى [محاضرة سارتر «الوجودية فكريا إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH [اختصارا لـ Existentialism and Humanism، وهى ترجمة P. Mairet] (الصادرة فى لندن سنة 1948. نشر Methuen) لمؤلف سارتر L'Existentialisme est un humanisme الصادر فى فرنسا سنة 1946]، كما تُقرأ بعدسة مؤلِّف سارتر «الوجود والعدم». كذلك أود الإدلاء بأشد الإشارات إيجازا عن كلِّ من الاتجاهات التى تنامت صوبها أفكاره هو عن الأخلاق فيما يتجاوز هذا البيان المبكر، وعن الكيفية التى يواصل بها المشروع الفنونولوجى الذى شرع فيه سارتر فى مؤلِّفه «الوجود والعدم»... الكيفية التى يواصل بها هذا المشروع ازدهاره، عبر ذلك النوع من الحوار الفكرى الذى استمرَّاه سارتر نفسه إلى ذلك الحد.

الأخلاق...

رؤية سارتر للأخلاق - شأن رؤيته للحرية - اعتدُّ بها على أنها منطرفة. وتصريحاته فى الموضوع - المعروفة بأكثر من غيرها - يبدو أنها تؤكد هذا الرأى. هو يردّد «حالة تلميذ لى، جاءنى... كان حينها مواجهها باختيار بين الذهاب إلى إنجلترا للانضمام إلى «قوات فرنسا الحرة»، أو البقاء بجانب أمِّه لمعاونتها على الحياة... لم يكن لدى سوى ردِّ واحد أجيبه به: «أنت حرّ، وإذن فلتختَرْ»؛ بمعنى «ابتكر!» (EH ص 35-38). لا شك أن الانطباع الأوّل - وأبى انطباع - لفكرة ابتكار كلِّ فردٍ قيمه، هى أنها شكلٌ متطرفٌ من الذاتية! قد يبدو أنها لا تعنى أنه ما من هدفٍ فحسب بل وكذلك ما من قيمةٍ متبادلةٍ الذاتية intersubjective value أو مبنيةٍ على المجتمع: أى قيمةٍ يبتكرها الفرد تتساوى بغيرها، فإذا اختار المرء الرحمة بالأغراب واختار غيره أن يُضفى قيمةً على تعذيبهم، فما من أسس يستطيع الأول نقد الثانى بناءً عليها، والعكس بالعكس. لكن مثلما بشأن مفهوم سارتر للحرية (بل ويسيه، بما أن بين الأخلاق عند سارتر ومفهومه للحرية تشابكا)، فإن

مفهوم سارتر للأخلاق ليس بهذا التطرف الذى قد يبدو عليه.

الأصالة: الفضيلة الوجودية

عند حديث الأخلاقيين عن «الفضيلة، يغلب عليهم أن يقصدوا امتياز خلق الإنسان: الشجاعة والكرم والإحسان والشهامة، والتي هي إجابات عن سؤال «ما هي سمات الطابع التى علينا أن نتحلّى بها إن قدّر لنا أن نستطيع أن نكون من ذلك الطراز من الناس الذى يجب أن ننتمى إليه؟» وأقرب ما يمكن أن يقال إن سارتر بلغه من إجابة على هذا السؤال هو: «الأصالة»، أى الحرية التى هي - فى جذورها - التحرّر من المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، وBN ص 70: هامش 2). لكن هذا يبدو كأنه يدعو إلى تساؤلاتٍ من قبيل «لماذا ينبغي على المرء أن يكون أصيلاً؟» و«ماذا إن كنا نفتقد المخادعة؟». وسارتر يجيب قائلاً: ليس لى أن أحكم عليه [خداع نفسه ك.م.]. أخلاقياً، لكننى أعرفّ خداعه لنفسه بأنه خطأ... إنه تمويهٌ لحرية الإنسان الكاملة... إنه كذلك خداعٌ للنفس إن اخترت أن أصرّح بأن قيمًا مُعيّنة هي مُلزِمةٌ لى. أنا فى تناقض مع نفسى إن أردت [لنفسى] هذه القيم وقلت فى الوقت ذاته إنها تفرض نفسها على:» (EH ص 51).

عبارة سارتر التى نصّها «أنا فى تناقض مع نفسى»، تُقرأ عادةً على أنها «ارتكبتُ تناقضاً مع النفس»؛ كما لو كان سقوط المرء فى المخادعة هو أن يكون غير مترابطٍ منطقيًا (Bell 1989 ص 57، ويُنظر Detmer 1988 ص 199). لكن هذه القراءة المُتقنّرة لا تنسجم مع رؤية سارتر المُطوّرة للمخادعة، فى مؤلّفه «الوجود والعدم»؛ بما أن معتقدات المخادعة لا تتطلّب كونها مُفصّلةً وافتراسية. يُستحسن أن تُقرأ دعوى سارتر على أن مضمونها هو أن المخادعة تناقضُ مُعاشٍ (يُنظر مفهوم «التضارب العملى» عند توماس فلين: فى Flynn 1984 ص 37): أسير المخادعة يختار قيمه هو دون إنعام الفكر، ولكنه يعيش حياته كأنه لم يخترها؛ أى كأنها صفات للعالم المستقل عنه. وعلى العكس فإن كون المرء أصيلاً، هو - بهذا المعنى - أن يعيش بلا تضارب.

لكن هل يبرر هذا الدعوى بأننى يجب أن أكون أصيلاً؟ قد يبدو أنه فى هذا المقام، تبرز مشكلتان تطرح كلٌّ منهما سؤالاً: أولاً ألا يفترض سارتر سلفاً أن تناقضاً مُعاشاً هو سعى موضوعياً؟ بما يتناقض مع رأيه هو نفسه أن لا شيء له قيمة موضوعية أو جوهرية

(يُنظر 1979 Anderson ص 48، و Bell 1989 ص 51)؟ أنا لا أجد هذا مُقلَقًا: فلا شك أن هناك شيئًا هو إشكاليٌّ وجوديًا بشأن التناقضات المُعاشة (1). وثانيا هل هذه «الْيَبَغِيَّة» حقًا «ينبغيَّة» أخلاقية؟ ليس واضحًا على الإطلاق ما يترتب على الإجابة على هذا السؤال، أو على أساس نستطيع أن نتخذ بهذا الشأن قرارنا. يكفي أنى أنا [كاثرين موريس] أن أقول إن الأصالة هي فضيلة، وأترك الأمر عند هذا الحد (2).

الحرية : القيمة الوجودية

فيما يبدو أن سارتر يعرض الحرية باعتبارها القيمة القصوى التي يجب أن نشدها: «أعلن أن الحرية لا يمكن أن تكون لها أى غاية أخرى - أو أى هدف آخر - سواها هي نفسها.» (BN ص 51). التحليل النفسى الوجودى، يكشف للفاعل الأخلاقى الفردى «أنه الكائن الذى به توجد القيمة. وهذا بتمكينه من إقرار مشروعه الأساسى الخاص، وإعطائه فرصة لاختيار نفسه بأصالة. وإنما هو عندئذ ما سيكون من غدو حريته واعيةً بنفسها، وكشفها نفسها فى القلق كمصدر وحيد للقيمة.» الشخص الأصيل «سيعتد بالحرية نفسها التى هي قيمة، كأساس لكل قيمة.» (BN ص 627. والتشديد على كلمة نفسها، من قبلى أنا [كاثرين موريس]).

لقد جرت محاولات عديدة لفهم التفكير الذى سيمضى بنا من كون الحرية هي مصدر القيمة، إلى الدعوى بأن الحرية هي نفسها قيمة (بل وأقصى قيمة). لكن هذا فى رأى ليس سديدًا. إن كان لنا أن نفهم دعوى سارتر فى هذا المقام، فيبدو من الأفضل أن نبدأ بالتناقض الواضح الذى يبرزه سارتر بين غاية الشخص الأصيل التى هي الحرية، وغاية الشخص غير الأصيل التى هي «مسخ نفس ما له من «لذاته» ليكون «فى ذاته لذاته» To metamorphose its own For-itself into an In-itself for-itself (BN ص 615، ويُنظر BN ص 626). وكما يعبر هو نفسه على نحو لا يُنسى: أن يصير [المخادع] هو الإله (على سبيل المثال فى BN ص 576). الشخص الذى فى وضع المخادعة، لديه ذلك الهدف المستحيل الذى هو أن يصير كاملا وقائما بذاته Self-standing، ولكن فى الوقت نفسه واعيًا: هذا وحده سيخفف من جَزَعِه. إلا أن وصف هدف المُخادعة بأنه الغدوُ إلهاً، ليس تعييناً لقيمةٍ بعينها بل الرد إلى الشكل العام لجميع ما فى المُخادعة من خيارات: إنها تبخس الحرية قيمتها. وبنفس المنهج فى التفكير، فليس معنى القول

إن الشخص الأصيل «يعتد بالحرية كقيمة» أنه يختار قيمة بعينها، بل الإشارة إلى الشكل العام لجميع الخيارات الأصلية (تُنظر [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH ص 51-53): كَرَن المرء أصيلا هو إقراره بالحرية لا تحاشيه إياها... هو معرفة قيمة الحرية لا بخسها قيمتها.

وإذن فليس ثمة ما يمكن إبرازه من تمييز بين كون المرء أصيلا ومعرفته قيمة الحرية (3): القول إننا ينبغى أن نكون «أصلاء» والقول إننا «ينبغى» أن نعرف قيمة الحرية، لا يختلفان بل هما قول واحد. من باب السفسطة التساؤل عما إن كانت «الينبغية» «ينبغية» أخلاقية: قد يصح القول عن الحرية إنها قيمة وجودية (4).

لكن من باب التكرار: الحرية ليست قيمة بعينها. وهذا يعنى أن مخاوفنا بشأن الذاتية الجذرية، لم تحظ بعد بشيء من التهذنة. ما نريد معرفته حقا هو: هل هناك أى حدود للقيم التى يمكن أن يختارها المرء عن أصالة؟

تقلب الأهواء Capriciousness والإباحة License؟

يعتبر توماس أندرسن بإحكام عن المقصود [بمقولات سارتر]، قائلا إنه «طالما قبل أى من الأفراد - ذكرا كان أو أنثى - حرته (أو حريتها) ففى استطاعته (أو فى استطاعتها) فعل أى شيء والبقاء بعد أصيلا... فى الحق أن سارتر ينافح عن تقلب الأهواء وعن الإباحة». (Anderson 1993 ص 64).

على أنه جديرٌ بالملاحظة أن الطالب الذى تشكّل قصته حجر الزاوية فى [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH، هو مواجه بما يمكن أن يُعدّه أى شخص محنةً أخلاقيةً أصيلة تستتبع - فى ما يمكن أن يُعدّه أى شخص قيما - تنازعا بين بعض القيم وبعضها الآخر: مثلا الحب البنوى الشديد من ناحية والوطنية من ناحية أخرى. وأيا ما كان ما انتهى به الأمر أن يفعله، فما كان أى منا يقول إنه قام بما كان بديهيا اختيارا سيئا، أى غير أخلاقى، حتى إن اعتقدنا أن تصرفنا لكان مختلفا أن كنا فى محله. القضية هى: هل ارتكب سارتر غشا فى المثل الذى ضربه؟ هل اكتفى بالسماح لنفسه بفعل لا يبيحه له إطار عمله الفلسفى، وهو الإتيان بعبارة جاهزة؟ (Manser 1966 ص 164، و Detmer 1988 ص 213). باختصار لماذا لم يكن ممكنا أن يفكر الطالب فى إمكانية تعذيب أمه، كبديل؟ على حد تعبير ديفيد

دتمر فإن «مُعَذِّبًا يقول بصراحة» «إننى بحريرتى قد اخترت أن أختطفك وأُعَذِّبك، وأنا أتحمّل المسؤولية عن اختياري كاملة»، هو فيما يبدو فوق مستوى النقد. (Detmer 1988 ص 163) (5).

الرد على هذه التهمة يُحتمل التوصل إليه - إن أمكن هذا على الإطلاق - فى دعويين مدعشتين كاننا موضوع كثير من السجال بين شُراح سارتر بعضهم والبعض: الأولى هى «أنه [أى الإنسان ك.م.] عندما يختار لنفسه فإنه يختار لجميع الناس.» (EH ص 29). والثانية هى: إن كنت أنا أصيلا، فـ«ليس فى قدرتى الوصاية على حرية الآخرين.» (EH 52).

أولا: «باختيار الإنسان لنفسه فإنه يختار لجميع الناس» قولٌ كثيرا ما نُظر إليه على أنه سقوطٌ لا مبرر له فى «الكاثنتية»... تعصيّدُ لأمر إيمانويل كانت البات: «لا تتصرّف إلا بناءً على ذلك المبدأ الأساسى الذى تريد فى ذات الوقت أن يكون قانونًا كُليًا!». إيمانويل كانت - ذلك الحُجّة فى الأخلاق النظرية - اعتبر أمره البات ذاك إملاءً من العقل الخالص، واعتدّ به كمبرر لطائفة من الواجبات الأخلاقية: ما منها يحرمّ الكذب أو السرقة... إلخ. ولا شك أن كانت لكان سيشمل الامتناع عن التعذيب، ضمن واجباتنا الأخلاقية. لكنه لسيكون خارقاً للعادة حقاً أن يعتمد سارتر طائفة من الواجبات الأخلاقية القابلة للتعميم، إن كانت تضرب بجذورها فى العقل الخالص. ما يستهدفه سارتر هو بالأحرى أن من يختار نفسه يخلق «صورةً لإنسانٍ على النحو الذى يعتقد هو أن الإنسان ينبغى أن يكون.» (EH ص 29). من ثمّ فإن الفاعل الأخلاقى على حد تعبير توماس فلين، «ليس مشرعاً للوائح كُلية، بقدر ما هو مُجسّدٌ لنموذج أخلاقى مثالى.» (Flynn 1984). سارتر يوضح مزيداً: «الاختيار بين هذا وذاك، هو فى الوقت ذاته تأكيد قيمة ذلك الذى اختير.» بعبارة أخرى إن الاختيار هو التقييم، وتقييم شىء ما هو إدراكه كذى قيمة أينما كان وأياً ما كان. وليس هذا إلا معياراً للترباط المنطقى: إذا أنا اخترت أن أكون مُتَمَبِّراً أو مُعَذِّباً، فلا أكون مُتَسَقّاً مع نفسى إن بخست قيمة نذالة آخر أو قسوته... لا أستطيع إنكار صورة الرجل الذى خلقته أنا نفسى فى نفسى.» (ص 29). بالطبع إن كثير من الناس، بالضبط يعيشون انتهاكات للاتساق مع الذات من هذا القيل ([على سبيل المثال] «الإناء ينعت الإبريق بأنه أسود!!»): هذا مظهر آخر للمخادعة.

لكن علينا أن نعيش بلا اتّساقٍ مع أنفسنا. وإذن يكون السؤال عما إذا كنت أستطيع أن أكون أصيلاً في اختياري نفسي كمتّمرٍّ أو مُعذّب؟ وسارتر يُعبّر عن الفكرة على نحو مُضللٍ بعض الشيء: «كل إنسان عليه أن يقول: هل أنا حقاً إنسانٌ له الحق في التصرف بحيث تضبط الإنسانية نفسها على ما أفعله؟» (EH ص 32). ليس لـ«الحقوق» أي صلة بالأمر! القضية هي: هل لي أن أختار باتّساقٍ مع نفسي، أن يتكوّن البشر من متّمرين أو مُعذّبين؟ هذا السؤال ينبغى على الأقل أن يستوقف المرء! لا شك أن سارتر يريد لنا أن نستشعر بجزع ما يفرضه هذا السؤال علينا من مسئولية كاملة وعميقة (EH 30). غير أنه ليس واضحاً بعد أننا لا نستطيع بنفس هذا الاتّساق اختيار أنفسنا.

ثانياً: يقول لنا سارتر إن من هو أصيلٌ «ليس في قدرته الوصاية على حرية الآخرين». لماذا؟ (6). علينا أن نذكّر أنفسنا أن المرء يمكن أن يكون في وضع المُخادعة بشأن الآخرين مثلما بشأن نفسه. دوائر «العلاقات الملموسة بالآخرين، تلك الدوائر التي تبدو مستعصية على الإفلات منها: «الحب واللغة والمازوكية [التلذذ بالخضوع للتعذيب]» وكذلك «اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذذ بتعذيب الغير]» (يراجع الفصل السابع من هذا الكتاب)... هذه كلّها من علاقات المخادعة. بالإضافة فإن تحليلات سارتر لمعاداة السامية وللعنصرية، تُعرّف جذور هذه التحيزات بأنها المخادعة. إن لم يكن ممكناً أن يوجد مازوكي أو سادي أصيل، فإنه يبدو غير مُحتمَلٍ على الإطلاق إمكان وجود «مُعذّب أصيل».

إن كانت مشاغلنا بشأن ذاتية كتابات سارتر الأخلاقية المبكرة، هي تلك التي عيّنّاها، إذن فمن المعقول أن يملك ما يكفي لتبديدها. وبالرغم فإن أخلاقيات الأصالة قد تظل - نوعاً ما - غير مُرضية، لأسباب إنسانية بأكثر منها فلسفية: ليست هي خاطئة، وإنما - نوعاً ما - على هامش انشغالات الغالبية العظمى من البشر في العالم... «الملعونين في الأرض» (بتعبير فرانز فانون)... أولئك البشر الملعونين جيّداً وشديدي الفقر والمقهورين جيّداً، الذين صارَ سارتر في سبيل قضاياهم بأيّما شدة، طيلة ماضيه الطويل كناشطٍ سياسي.

... وما بعد

تُفصّل سيمون دي بوفوار عدم الرضا ذاك ببلغةٍ أخاذة: كُتبت هي - بعد سنين - عن

مؤلفها هي «أخلاق الالتباس» The Ethics of Ambiguity [وهذا هو العنوان الذي اختاره برنارد فريشمان لترجمته إلى الإنجليزية لهذا الكتاب، والصادر بالطبع بالفرنسية أصلاً في سنة 1948 بعنوان Pour une morale de l'ambiguïté، والذي يعنى بالأحرى «صوب أخلاق للالتباس»]، قائلة: «من بين كلّ كتبي، هو ذاك الذي يُضنيّني اليوم على أشدّ وجهه.» (FC ص 67). وأظنّ أن حكمها عليه، لا بد أن يسرى كذلك كحكم على الفكر الأخلاقي في نص [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز EH]، وهو نصّ كان - إلى حدّ كبير - مُقارِباً زمنياً في صدوره لكتابتها المشار إليه. كانت بوفوار قد كتبت كتابها ذاك كيّان في سجال، تماماً - أو تكاد - مثلما كانت [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز EH] قد كُتِبَتْ، وفي نفس الإطار الفلسفي. وقد كُتِبَتْ سيمون دي بوفوار نصّها ذاك لتدافع عن الوجودية ضد ما وجّه لها معاصروها من اتهامات بالعدمية وبالتشاؤم وبالطيش وبالإباحية. وقد ظلت بوفوار على اتّفاقٍ مع ما دفعت به في ذلك الكتاب من حجج، ومع الرؤية التعميمية لالتباس الواقع الإنساني، عندما كتبت في سنة 1963 [كتابها «بحكم الأمر الواقع» La Force des Choses، والذي صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان Force of Circumstance، ومن ثمّ يرد في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز FC]. لكنها تقول: لقد أجهدت نفسي كثيراً [في كتاب «أخلاق الالتباس»] لكي أعرض بلا صواب حلاً أجوفً بمثلما المبادئ الأساسية عند إيمانويل كانت.» (FC ص 67): «لماذا سلكت هذا الطريق المُتعرّج عبر قيم أخرى غير الاحتياج، لكي أبرّر الأهمية الأساسية التي نسبناها إلى الاحتياج نفسه؟ لماذا كتبت الحرية الملموسة بدلاً من الخبز، وأفردتُ [عن خطأ] للبحث عن معنى للحياة مستوى أرفع من الذي لإرادة الحياة؟... مثل سارتر، لم أكن قد تحرّرتُ بما يكفي من إيديولوجيات طبقتي... الآن أنا أعرف كيف أبحث عن الأسباب في كون امتناع المرء عن لطم آخر على وجهه، هو ارتضاء لطم ذلك الوجه.» The reasons why one should not stamp on a man's face is to accept stamping on it. (FC 68).

لقد أدّى الأمر بمفهوم الاحتياج هذا إلى أن يبدو لسارتر كذلك «في صميم جذور الأخلاق.» (7)، بل بلغ الأمر بسارتر إقراره بأن «الجوع مرحلة شريرة» (8). في رصد

سارتر أن «الشرى مُتحرِّرٌ من احتياجاته... لن يكون هو أبدا محتاجا من جديد (إن لـ شهية)». (NE ص 61. وتُنظر ص 547). ربما كان سارتر يكشف عن انتباهٍ إلى أنه هو الآخر كَثُرَ (نسيئًا)، لم يكن عندما كتب [محاضراته «الوجودية فِكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها في ثبوت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH، قد «تحرَّرَ بما يكفى من إيديولوجيات طبقته».

وذاث الوقت وُجدت نُقلاتٌ أخرى في تفكير سارتر الفلسفى. كتبت بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»، «كان سارتر يعتقد أن أى موقف يمكن أن يتم تجاوزه بالجهد الذاتى [وفيما بعد أقرَّ بأن ك.م.م.]... الظروف يمكن أحيانا أن تسرق منا تجاؤنا: فى هذه الحالة فما من خلاصٍ فردى ممكن، وحده النضال الجماعى [هو الممكن.]». (FC ص 242): التصدى للعنصرية ولعمادة السامية وللإستعمار والعبودية وغير ذلك من الأسباب الرئيسة للشر فى العالم، ما أمكن أن يتحقَّق بأيدي أفراد قائمين بالتحليل النفسى والوجودى ومجتازى التحولات الحاسمة والصائرين أصلاء. أفكار سارتر الأخلاقية المبكرة كانت أفكارا أخلاقية للأثرياء: ثُمَّ وجب أن يكون الهدف - من خلال «النضال الجماعى» - جعل الفقراء والمقهورين بدورهم «يتحررون من احتياجاتهم»، وتمكينهم من امتلاك رفاهية التماس «الخلاص الفردى» عبر الجهاد من أجل الأصالة (يُنظر Detmer 1988 ص 214).

البعض سينظر إلى هذه التغيُّرات فى فهم سارتر لأسس الأخلاق، كانهطاعات شديدة، وغيرهم - وأنا [كاثرين موريس] من بينهم - على أنها بالأحرى تطوُّراتٌ أو إمارات نضج. فى أى من الحالين علينا أن نُعجَب باستعداد سارتر لـ «التفكير ضد نفسه» (يُنظر FC ص 261)... لمعالجة تحيُّزات مترسبة فى نفس تفكيره هو المبكر. هذا ما أريدُ أن أحتِّ عليه.

إن المشهد البديع للواقع الإنسانى الذى صُوِّرَ فى «الوجود والعدم»، ليس تاما ولا كاملا. لقد بيَّنا كمجرد مثال أن وصف سارتر للبدن المُعاش - وإن كان من الأصل مُتشابكًا بغزارة - يَغفُل عن بعض التعقيدات التى فى التفاعل بين «البدن كموضوع» و«البدن كذات». كما أن تحليلا كاملا لمفهوم الاحتياج... ذلك المفهوم الذى لم يتم إبرازه إلا مؤخرا، يتطلب مزيدا من الإثراء لمفهوم سارتر للبدن، على نحوٍ ما نجح فيه

بحق تحليل سيمون دى بوفوار لأبدان النساء فى [مؤلفها Le Deuxième Sexe الذى تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان The Second Sex، ومن ثَمَّ يرد فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] SS (يُنظر على سبيل المثال 1998 Kruks). كذلك كانت تحليلات سارتر للحضارة وللقهر فى القسم الذى وضعه عن «الحرية والموقف»... كانت ابتدائية، وإن كان عمله اللاحق قد خطا بضع خطوات صوب علاج تلك المآخذ. وإهمال سارتر للأطفال والحيوانات يُنشئ صعوبات، على الأقل أمام تمييزه بين «الوجود فى ذاته» و«الوجود لذاته». بالرغم من كل هذا، فإن الصورة تظل مُلزمة ومُحرّرة فى آن! الفلاسفة يواصلون «التفكير ضد سارتر». وكذلك يجب أن نفعل جميعاً، لأن القيام بهذا هو التفكير مع سارتر.

الهوامش:

- 1 - في رأى توماس فلين أن الشخص يكون ممارسا للمخادعة حين يختار اللاحرية. وأن هذا مُقارب للإقرار بـ«أننى لست موجوداً» (Flynn 1984 ص 38). هذا - على ما فيه من المصية - يبدو لى أنه لا يزال مُغالياً فى النزعة الفكرية (بمعنى «المُتَقَرِّرة» على نحو ما آثرنا فى متن الفصل أن نقابل كلمة Intellectualist). واردة كَوْنُ القول الذى نصه «أنا أختار اللاحرية» مقارباً للإقرار بـ«أننى لست موجوداً»، لكن الذى يكون ممارساً للمخادعة لا يقول هذا: إنه يعيشه.
- 2 - إذا كان الشافى من المخادعة هو العلاج السارترى، فقد لا نكون على أى حال مرتضين اعتبار المخادعة رذيلة أخلاقية.
- 3 - كذلك فإن فى هذا ما يكفى للرد على الاعتراض القائل بأنه «بما أن سارتر يقول إن جميع البشر أحرار... فما من معنى فى نصهم بأن يجعلوا من الحرية هدفهم الأخلاقى.» (Anderson 1993 ص 64). ولنقارن بين هذا الرَدَّ ورَدَّ فرانسيس جاكسون، كما يلخصه روبرت ستون: إن الاعتراض قد «تغافل عن تمييز سارتر بين حرية «طبيعية» أو غير متأملة واضحة فى اغتراباتها، و«حرية حسبما يجرى تقييمها» A freedom as valued؛ وحيث تكون الحرية مُستَرَدَّة ومُمارَسة باعتبارها الهدف المحدد لمسلك أخلاقى متأمل.» (Jeanson 1980 ص 12 من مقدمة مترجم الكتاب [إلى الإنجليزية] أو xli).
- 4 - هذه المفاهيم الثلاثة - الأصالة والحرية والتواصل (وإن فهم الأخير عادة على أنه التواصل المنطقى - قد ذكرها كلها شَرَّاحُ سارتر، باعتبارها القيمة القصوى لديه. ما نراه هنا هو أن بين بعضها البعض علاقات داخلية ومساندات متبادلة، وليس لأى منها أولوية على أى من الاثنين الآخرين. هذا يساعد على فهم الخلاف - بين الشراح - حول ذلك منها الذى له الأولوية، من بين المفاهيم الثلاثة.
- 5 - ينسب ديفيد دتمر (ص 239: هامش 76) هذا المثل إلى [الفيلسوف التشيكى] إرازيم كروهاك.
- 6 - يقترح بري أندرسون تفسير عبارة سارتر: «إذ يختار [الإنسان ك.م.] لنفسه فإنما يختار لكل البشر»، بأن هذا يستتبع أنه «إذا اخترت الحرية باعتبارها القيمة القصوى... فأنا بالفعل أؤكد الحرية باعتبارها القيمة القصوى - أو الخير - للبشر جميعها.» (Anderson 1979 ص 79). ما أنا بقادر على تقييم حريتى، دون تقييم حرية الآخرين. ومتى جرى فهم هذا على هذا النحو، فإن أولى الدعويين تعنى الأخرى فى الواقع. بيد أن هذا الحل العبقري يبدو أنه ينظر إلى الحرية باعتبارها قيمة مثل أى قيمة أخرى، رغم أنها القيمة العليا.
- 7 - فى محاضرة ألقىت بالمعاصرة الإيطالية روما سنة 1964، حسبما ورد من مقتطف فى Anderson 1993 ص 120.
- 8 - حسبما ورد من من مقتطف فى Bell 1989 ص 177. بل وربما قد يقر سارتر فى النهاية بكون بعض الأشياء «خيرة، فقط لا غير!» تُنظر ملاحظة هيزل بارنز أنه «إذا دفع المرء - على نحو تجريدى خالص - بأن الأمانة والتواصل ومشاعر البهجة وإحساس المرء بكونه سعيداً بحياته، ليست تَحَيَّرَاتٍ يجب بداهةً على الإنسان أن ينشدها؛ فإننى أقر - على نحو تجريدى - بأنه لا يوجد برهان خارجى - وموضوعى - على كونها كذلك.» (Barnes ص 24). وبالرغم فإن المرء يود أن يقول دون حاجة إلى برهان، إن تلك أشياء خيرة!

مصادر الكتاب

(مسيوقة بالرموز التي وردت بها في سطور فصول الكتاب - بمثابة في هوامش
الفصول - اختصارا لعنوان المصدر):

أولا: المصادر المسبوقة في الكتاب برموز مكونة من حروف (وأحيانا من حرف واحد):
أ- أعمال سارتر:

AS (اختصارا لـ *Anti-Semite and Jew*)

ترجمة G. J. Becker (الصادرة سنة 1948 في نيويورك. نشر Schocken) لمؤلف
سارتر Réflexions sur la question juive الصادر في فرنسا سنة 1946. نشر Paul
(Morihien).

BN (اختصارا لـ *Being and Nothingness*)

ترجمة H. E. Barnes (الصادرة 1986 في لندن. نشر Routledge) لمؤلف سارتر
L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique الصادر في فرنسا سنة
1943. Gallimard نشر.

BO (اختصارا لـ *Black Orpheus*)

فصل من مؤلف جماعي بعنوان Race أشرف على تحريره R. Bernasconi، وصدر
سنة 2001 في أكسفورد. نشر Blackwell، وهو ترجمة لأحد فصول المجلد الثالث من
سلسلة مؤلفات سارتر التي بعنوان Situations («مواقف»)، والصادر سنة 1949 في فرنسا.
Gallimard نشر. والفصل نفسه إعادة نشر للمقدمة التي كتبها سارتر بعنوان Orphée
noir، لعمل ليوبولد سيدار سنجور في تجميع أشعار جديدة بالفرنسية لشعراء من الزنوج
ومن أهالي ملقة، ذلك العمل الصادر سنة 1948 في فرنسا بعنوان Anthologie de la
nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. نشر Presses
Universitaires de France.

CDR (اختصاراً لـ Critique of Dialectical Reason) :

ترجمة A. Sheridan-Smith (الصادرة سنة 1976 في لندن. نشر J. Rée [NLB محرراً]) لمؤلف سارتر Critique de la raison dialectique الصادر في فرنسا سنة 1960. نشر Gallimard.

CF (اختصاراً لـ Cartesian freedom) :

ترجمة A. Michaelson (ضمن مؤلفٍ صادر سنة 1962 في نيويورك - بعنوان Literary and Philosophical Essays - نشر Collier Books) لفصل كتبه سارتر بعنوان La liberté cartésienne وضمَّته المجلد الأول من سلسلة مؤلفاته التي بعنوان Situations، والصادر في فرنسا سنة 1947. نشر Gallimard. (والمؤلف الصادر في نيويورك يضم ترجمة نفس المترجم لسائر فصول المجلد الأول وجميع فصول المجلد الثالث من نفس السلسلة، والصادر في فرنسا سنة 1949. نشر Gallimard أيضاً).

EH (اختصاراً لـ Existentialism and Humanism) :

ترجمة P. Mairet (الصادرة في لندن سنة 1948. نشر Methuen) لمؤلف سارتر L'Existentialisme est un humanisme الصادر في فرنسا سنة 1946. نشر Nagel.

HN (اختصاراً لـ Hope now: The 1980 Interviews) :

ترجمة A. vanden Hoven (الصادرة سنة 1996 في شيكاغو ولندن. نشر University of Chicago Press) للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفى [مجرى الحوارات الواردة في الكتاب، مع سارتر]، بعنوان L'Espoir maintenant: les entretiens de Sartre et Lévy, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Lévy. 1980. الصادر سنة 1991 في فرنسا. نشر Verdier.

I (اختصاراً لـ Imagination) :

ترجمة F. Williams (الصادرة سنة 1972 في آن آربر بولاية ميشيغان الأمريكية. نشر University of Michigan Press) لمؤلف سارتر L'Imagination الصادر سنة 1936 في فرنسا. نشر Librairie Félix Alcan.

IFI (اختصاراً لـ *Intentionality: a fundamental idea of Husserl's*)

، (*phenomenology*)

بحث لسارتر صدر سنة 1970. نشر . Journal of the British Society for

Phenomenology 1/2 (1970): 4-5

N (اختصاراً لـ *Nausea*) ،

ترجمة L. Alexander (الصادرة سنة 1938 في نورفولك بولاية كونتيكت الأمريكية.

نشر New Directions، في سلسلة (New Classics Series) لرواية سارتر La Nausée
الصادرة سنة 1938 (نفسها) في فرنسا. نشر Gallimard.

NE (اختصاراً لـ *Notebooks for an Ethics*) ،

ترجمة D. Pellauer (الصادرة سنة 1992 في مجلد بشيكاغو ولندن. نشر University

of Chicago Press) لمؤلف سارتر Cahiers pour une morale الذي لم يصدر في
فرنسا في حياة كاتبه بل لاحقاً، في سنة 1983. نشر Gallimard.

Psyl (اختصاراً لـ *The Psychology of the Imagination*) ،

ترجمة (لاتذكر المؤلفة اسم واضعها - أو واضعيها - صادرة سنة 1965 في نيويورك. نشر

Citadel Press) لمؤلف سارتر L'imaginaire, psychologie phénoménologique

de l'imagination الصادر سنة 1940 في فرنسا. نشر Gallimard. هذا وتفيد مراجع

أخرى صدور ترجمات لاحقة لنفس العمل إلى الإنجليزية، أقربها عهداً هي تلك التي

أذنت بها آرليت الكايم، ابنة سارتر المتبناة. وهي الترجمة التي وضعها Jonathan Weber

وصدرت سنة 2004 في لندن. نشر Routledge. على أن المؤلفة (كاثرين موريس) تكتفى

هنا بالرجوع إلى الترجمة هذه، التي ذكرتها في ثبوت مراجعتها دون إشارة إلى اسم واضعها!

S (اختصاراً لـ *Situations*) ،

ترجمة B. Eisler (الصادرة سنة 1966 في مدينة جرينويتش بولاية كونتيكت الأمريكية.

نشر Fawcett Crest) للمجلد الرابع من سلسلة مؤلفات سارتر التي بعنوان Situations،

والصادر في فرنسا سنة 1964. نشر Gallimard.

SC (اختصاراً لـ *Sartre on Cuba*)،

ترجمة (صادرة سنة 1961 في نيويورك. نشر Ballantine Books) لمجموعة نصوص لسارتر، موضوعها الثورة الكوبية. ولا تذكر المؤلفة اسم واضع - أو واضعي - الترجمة، ولا السنة التي جرى فيها إصدار الأصل الفرنسي. وهذا على غير ما درجت عليه فيما يخص سائر أعمال سارتر التي رجعت إليها، مما يسر إلى حد كبير إمكانية التحقق من تفاصيل إصدارات الأصول الأولى. لكن في حالة هذا المرجع بالتحديد، يغلب على الظن أنه تجميع تم - من جانب الناشر الأمريكي وحده - لمجموعة نصوص لسارتر لم يتم في وقت سابق تجميعها في مجلد، وهي تلك النصوص التي ذكرها Michel Contat و Michel Rybalka في مؤلفهما *Les écrits de Sartre* الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1970، ص 344 - 352 (ومن بينها نصوص صدرت باللغة الإسبانية أثناء زيارة سارتر لكوبا بين الثاني والعشرين من فبراير والعشرين من مارس سنة 1960، شأن مقال وحوار مع سارتر وسيمون دي بوفوار، لـ Lisandro Otero: نشرًا بصحيفة Revolución الكوبية، في السابع والعشرين من فبراير سنة 1960، و Interview de Sartre sur Cuba، وهو حوار مع سارتر عن كوبا: أجرى في الحادي عشر من مارس سنة 1960، وبثته وكالة الأنباء الكوبية Prensa Latina (ويذكر المؤلفان اصطلاحهما على نسخة من الحوار مكتوبة باللغة الإسبانية على الآلة الكاتبة، ومحفوظة بأرشفيف مجلة L'Express الفرنسية). وهذان المؤلفان يختتمان ببيانهما بهذا الصدد، بالإشارة إلى سلسلة المقالات التي نشرها سارتر - بعد عودته من كوبا - بالصحيفة الفرنسية الواسعة الانتشار France-Soir بدءاً من الثامن والعشرين من يونيو وحتى الخامس عشر من يوليو سنة 1960، وكانت بعنوان Ouragan sur le sucre [«عاصفة فوق السكر»]، تلك المقالات التي ذكرت سيمون دي بوفوار (في مؤلفها *La force de choses* الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1963: ص 523) أن سارتر كان يعتزم تجميعها في كتاب تفوق مواده تلك التي نشرت بالصحيفة، وأن كلود لانزمان عاونه في تحديد أعداد الصحيفة الواجب اقتطاف المقالات منها [يرجع بنفس الشأن، إلى مقالنا «ثوار ومفكرون» في عدد مارس سنة 2009 من مجلة «الهلal» القاهرية. أ.ع.ب.].

SG (اختصاراً لـ Saint Genet: Actor and Martyr) :

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 في نيويورك. نشر Mentor، في سلسلة Saint Genet, comédien et martyr لمؤلف سارتر (New American Library الصادر سنة 1952 في فرنسا [مشكلاً المجلد الأول من الأعمال الكاملة لجان جينيه، أى كنوع من مقدمة مستقلة، رغم أن عدد صفحاته يقارب الستمائة (578 تحديداً)]!!). نشر Gallimard.

STE (اختصاراً لـ Sketch for a Theory of the Emotions) :

ترجمة P. Mairet (الصادرة سنة 1962 في لندن. نشر Methuen) لمؤلف سارتر Esquisse d'une théorie des émotions الصادر سنة 1939 في فرنسا. نشر Hermann، في سلسلة Actualités scientifiques et industrielles بإشراف الفيلسوف Jean Cavaillès.

TE (اختصاراً لـ The Transcendence of the Ego) :

ترجمة F. Williams و R. Kirkpatrick (الصادرة سنة 1957 في نيويورك. نشر La Transcendence de l'ego، لبحث سارتر، (Noonday/Farrar, Strauss & Giroux esquisse d'une description phénoménologique المنشور في فرنسا - أولاً - في العدد السادس (سنى 1936 - 1937) من دورية: Recherches philosophiques: ص 85 - 123. وفي فرنسا تم إصدار نص سارتر هذا، في سنة 1965 [أى لاحقاً حتى على صدور الترجمة الإنجليزية!] نشر Vrin، في سلسلة Librairie philosophique.

W (اختصاراً لـ Words) :

ترجمة I. Clephane (الصادرة سنة 1967 في مدينة هارموندزسورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة، نشر Penguin) لمؤلف سارتر Les mots الصادر سنة 1964 في فرنسا. نشر Gallimard.

WD (اختصاراً لـ The War Diaries) :

ترجمة Q. Hoare (الصادرة سنة 1984 في نيويورك. نشر Pantheon Books) لمؤلف سارتر Carnets de la drôle de guerre الذى لم يصدر في فرنسا في حياة كاتبه بل لاحقاً، في سنة 1983. نشر Gallimard.

ب- أعمال لآخرين:

سيمون دي بوفوار

AFS (اختصاراً لـ *Adieux: A Farewell to Sartre*)،

ترجمة P. O'Brian (الصادرة سنة 1984 في نيويورك نشر Pantheon Books) لمؤلف
سيمون دي بوفوار La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-Septembre 1974
الصادر سنة 1981 في فرنسا. نشر Gallimard).

EA (اختصاراً لـ *The Ethics of Ambiguity*)،

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 في نيويورك نشر Citadel Press)
لمؤلف سيمون دي بوفوار Pour une morale de l'ambiguïté الصادر سنة 1948 في
فرنسا. نشر Gallimard.

FC (اختصاراً لـ *Force of Circumstance*)،

ترجمة R Howard (الصادرة سنة 1985 في مدينة هارمونندزورث بمقاطعة ميدلسكس
بالمملكة المتحدة. نشر Penguin) لمؤلف سيمون دي بوفوار La Force des Choses
الصادر سنة 1963 في فرنسا. نشر Gallimard.

PL (اختصاراً لـ *The Prime of Life*)،

ترجمة P. Green (الصادرة سنة 1992 في لندن. نشر André Deutsch and
Weidenfeld & Nicolson) لمؤلف سيمون دي بوفوار La Force de l'âge الصادر
سنة 1960 في فرنسا. نشر Gallimard.

SS (اختصاراً لـ *The Second Sex*)،

ترجمة H. M. Parshley (الصادرة سنة 1961 في نيويورك نشر Bantam
[H.M. Parshley نفسه محرراً]) لمؤلف سيمون دي بوفوار Le Deuxième Sexe
الصادر سنة 1949 في فرنسا. نشر Gallimard.

مارتن هيدجر

BT (اختصاراً لـ *Being and Time*)،

ترجمة J. Macquarrie و E. Robinson عن الألمانية (الصادرة سنة 1962 في

أكسفورد. نشر Blackwell) لمؤلف هيدجر Sein und Zeit الصادر سنة 1927 في ألمانيا. هذا ويفهم مما تذكره المؤلفة (كاثرين موريس) في ثبوت مصادرها، أن بكل من صفحات هذا المصدر ترقمين: أحدهما للأصل الألماني والآخر للترجمة الإنجليزية نفسها. وإشارات المؤلفة، هي إلى ترقيم الأصل.

إدموند هوسرل

CM (اختصاراً لـ *Cartesian Meditations*) :

ترجمة T. D. Cairns (الصادرة سنة 1960 في دوردرخت وبوسطون ولانكستر. نشر Martinus Nijhoff) لعمل هوسرل Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (الـ[تأملات] الـ[ديكارتية] ومحاضرات باريس)، التي ألقاها سنة 1929 بناء على دعوة كل من «معهد الدراسات الجرمانية» و«الجمعية الفرنسية» At invitation of the Institut d'Études germaniques and the Société française. ولهذا النص نشرة لاحقة بالألمانية أشرف عليها س. شتراسر وبياناتها كالتالي: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

، Ideas

ترجمة W. R. Boyce Gibson (الصادرة سنة 1931 في لندن ونيويورك. نشر Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie لمؤلف هوسرل George Allen & Unwin/Macmillan الصادر في ألمانيا سنة 1913.

موريس مرلوبونتي

PP (اختصاراً لـ *Phenomenology of Perception*) :

ترجمة C. Smith (الصادرة سنة 1962 في لندن وهنلي. نشر Routledge & Kegan Paul) لمؤلف مرلوبونتي Phénoménologie de la perception الصادر سنة 1945 في فرنسا. نشر Gallimard.

PrP اختصاراً لـ *The Primacy of Perception and Other Essays*

((1964)).

Ed. J. M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.):

TD (اختصاراً لـ *Texts and Dialogues*) :

ترجمة M. B. Smith وآخرين (الصادرة سنة 1992 في مدينة أتلانتيك هايلاندز بولاية نيوجيرسي الأمريكية. نشر H. G. Silverman [Humanities Press International و J. Barry, Jr. محررين]) لمجموعة نصوص وحوارات لمرلوبونتي [لم يتسن الاستدلال على بيانات أصولها الفرنسية].

لودفيج فتنجشتاين

[والذى تفاوتت تواريخ إصدار مؤلفاته بين ما صدر فى حياته، وما صدر فى وقت لاحق على انقضائها فى سنة 1951؛ كما سيستبين أدناه بالتفصيل. هذا وتوجد مجموعة من مخطوطات - لأعمال فتنجشتاين - محفوظة بجامعة كيمبردج (فى Trinity College)، كما توجد مجموعة من أوراقه بجامعة برجن بالنرويج].

CV (اختصاراً لـ *Culture and Value*) :

ترجمة عن الألمانية لـ P. Winch (صدرت سنة 1980 فى أكسفورد. نشر Blackwell [H. Nyman و G. H. von Wright محررين]) لمجموعة من خواطر فتنجشتاين كتبت على هيئة ملاحظات فى مفكرة.

PI (اختصاراً لـ *Philosophical Investigations*) :

ترجمة G. E. M. Anscombe (الصادرة سنة 1958 فى أكسفورد. نشر Blackwell [E. M. Anscombe و Rush Rhees محررين]) لمؤلف فتنجشتاين Philosophische Untersuchungen الصادر سنة 1953.

RF (اختصاراً لـ *Remarks on Frazer's Golden Bough*) :

ترجمة عن الألمانية لـ J. Belversius (ضمن مؤلف صادر سنة 1979 فى نيويورك بعنوان Wittgenstein: Sources and Perspectives. نشر Cornell University Press [C. G. Luckhardt محرراً]) لمجموعة من ملاحظات فتنجشتاين (يرجح أنه كتبها بين سنتي 1931 و 1948) عثرت عليها الأستاذة G. E. M. Anscombe ونشرها لأول مرة Rush Rhees سنة 1967.

TLP (اختصاراً لـ *Tractatus Logico-Philosophicus*) :

ترجمة D. F. Pears و B. F. McGuinness (الصادرة سنة 1974 فى لندن. نشر

(Routledge) لمؤلف فتجنشتاين Logisch-Philosophische Abhandlung الذى نشر لأول مرة فى العدد الرابع عشر من حوليات Annalen der Naturphilosophie (سنة 1921).

Z (اختصاراً لـ Zettel)،

ترجمة عن الألمانية لـ G.E.M. Anscombe (صدرت سنة 1967 فى أكسفورد. نشر Blackwell [G. H. von Wright و G. E. M. Anscombe. محررين]) لمجموعة من خواطر فتجنشتاين كتبت على هيئة ملاحظات فى مفكرة؛ مثلها مثل مؤلفه السالف ذكره (Culture and Value) ومؤلف آخر له هو On Certainty.

ثانياً: المصادر المسبوقة فى الكتاب برمز قوامها اسم المؤلف وسنة الصدور (سابقين على رقم الصفحة المشار بالرجوع إليها فى عمله)، أو اسم المؤلف وسنة الصدور مرقمة بالحروف الهجائية اللاتينية (إن كان للواحد من المؤلفين المذكورين أكثر من عمل فى نفس السنة):

أ- أعمال عن سارتر:

Anderson, T. C. (1979). The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. Lawrence: The Regents Press of Kansas.

Anderson, T. C. (1993). Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity. Chicago and La Salle, IL: Open Court.

Aronson, R. (1996). «Sartre's last words». Introductory essay of Hope Now: The 1980 Interviews [with Benny Lévy] (1996) [1991].

بحث نشره كاتبه (ر. أرونسون) كفصل تمهيدى للمجلد المحتوى على الترجمة الإنجليزية الوارد بيانها أعلاه تحت عنوان HN، والتى للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفى [مُجرى الحوارات الواردة فى الكتاب، مع سارتر]، بعنوان L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Lévy. الصادر سنة 1991 فى فرنسا. نشر Verdier.

Ayer, A. J. (1945). «Novelist-philosophers, V: Jean-Paul Sartre». Horizon 12: 12-26.

Barnes, H. E. (1971). An Existentialist Ethics. New York: Vintage.

Bell, L. (1989). Sartre's Ethics of Authenticity. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press.

Boschetti, A. (1985). Sartre et 'Les Temps modernes': une entreprise intellectuelle. Paris: Éditions de Minuit.

Cannon, B. (1991). Sartre and Psychoanalysis. Lawrence: University Press

of Kansas.

Catalano, J. S. (1974). *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago Press.

Catalano, J. S. (1996). *Good Faith and Other Essays*. Lanham, MD; Rowman & Littlefield.

Catalano, J. S. (1998). 'The body and the book: reading Being and Nothingness'. In J. Stewart (ed.) *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Caws, P. (1979). *Sartre*. Boston, London and Henely: Routledge & Kegan Paul.

Charmé, S. L. (1984) *Meaning and Myth in the Study of lives: A Sartrean Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cohen-Solal, A. (1987).

Pantheon (الصادرة في مجلد عن دار Satre: A Life بعنوان A. Cancogni ترجمة
Books بنيويورك سنة 1987) لمؤلف Cohen-Solal عن حياة سارتر، الصادر في فرنسا
سنة 1985.

Compton, J. J. (1998). 'Sartre, Merleau-Ponty, and human freedom'. In J. Stewart (ed.) *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Detmer, D. (1988). *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle, IL: Open Court.

Dillon, M. C. (1998). 'Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique' In J. Stewart (ed.) *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Flynn, T. R. (1984). *Sartre and Marxist Existentialism*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Fox, N. F. (2003). *The New Sartre*. New York and London: Continuum.

Goehr, L. (2005) 'Understanding the engaged philosopher' In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, L. R. (1995). *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hayman, R. (1987). *Sartre: A Biography*. New York: Simon and Schuster.

Howells, C. (1979). 'Sartre and Freud'. *French Studies* 33/2: 157-76.

Howells, C. (1988) *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Howells, C. (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Howells, C. (2002). 'Sartre's existentialism'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) *New British Philosophy: The Interviews*. London and New York. Routledge.

Jeanson (1980):

ترجمة R. V. Stone بعنوان *Sartre and the Problem of Morality* (الصادرة في مجلد عن Indiana University Press بمدينة بلومنجتون في ولاية إنديانا الأمريكية سنة 1980) لمؤلف Francis Jeanson بالفرنسية بعنوان *Le problème moral et la pensée de Sartre* الصادر عن دار النشر الفرنسية Seuil سنة 1947.

Leak, A. Jean-Paul Sartre. *Critical Lives series*. London: Reaktion Books.

Lévy, B. H. (2003):

ترجمة A. Brown بعنوان *Sartre: The Philosopher of the Twentieth Century* (الصادرة في مجلد عن دار Polity بكمبريدج سنة 2003) لمؤلف Bernard- Henri Lévy بالفرنسية بعنوان *Le siècle de Sartre: enquête philosophique* الصادر عن دار النشر الفرنسية Grasset سنة 2000.

McCulloch, G. (1994). *Using Sartre*. London: Routledge.

Manser, A. (1966). *Sartre: A Philosophic Study*

Mirvish, A. (1984). 'Sartre, hodological space, and the existence of others'. *Research in Phenomenology* 14: 149-73.

Monasterio, X. (1980). 'The body in Being and Nothingness'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press.

Morris, K. J. (1988). 'Actions and the body: Hornsby vs. Sartre'. *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3: 473-88.

Morris, K. J. (1996a). 'Ambiguity and bad faith'. *American Catholic Philosophical Quarterly*, special Sartre issue, 70/4: 467-84.

Morris, K. J. (1998) 'Sartre on the existence of Others: on «treating Sartre analytically» '. *Sartre studies International* IV/1: 271-93.

Morris, K. J. (2003). 'The phenomenology of body dysmorphic order'. In K. W. M. Fulford, K. Morris, J. Z. Sadler and G. Stanghellini (eds) *Nature and Narrative*. Oxford: Oxford University Press.

Morris, K. J. (2005). 'Capital sur la honte du Corps'. *Libération*, supplement 'L'empreinte Sartre', 11 Mars, p. 64.

Morris, P. S. (1976). *Sartre's Concept of a Person*. Amherst: University of Massachusetts Press.

- Morris, P. S. (1980) 'Self-deception: Sartre's resolution of the paradox'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Morris, P. S. (1985a). 'Mirroring and reflection: some philosophical issues' *Psychoanalytic Inquiry* 5/2: 325-36.
- Morris, P. S. (1985b). 'Sartre on the transcendence of the ego'. *Philosophy and Phenomenological Research* 46/2: 179-98.
- Murphy, J. S. (ed.) (1999). *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Santoni, R. E. (1995). *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Philadelphia: Temple University Press.
- Santoni, R. E. (2003). *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schroeder, W. R. (1984). *Sartre and his Predecessors: The Self and the Other*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Silverman, H. J. And F. A. Elliston (eds) (1980). *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Stewart, J. (ed.) (1998a). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Stewart J (1998b) 'Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom'. In *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Thompson, K. A. and M. (1984). *Sartre: Life and Works*. New York and Bicester: Facts on File.
- Warnock, M. (1965). *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson.
- Warnock, M. (1967). *Existential Ethics*. New York: St. Martin's Press.
- Whitford, M. (1982). *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*. Lexington, KY: French Forum.
- Wider, K. V. (1997). *The Bodily Nature of Consciousness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ب- مصادر أخرى ذكرت في الكتاب:

- Austin, John Langshaw. (1962). *Sense and Sensibilia*. Reconstructed from manuscript notes by G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press.
- Austin, John Langshaw. (1970). *Philosophical Papers*, 2nd edn. Ed. J.O. Urmson and G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press.
- Baggini, J. and J. Stangroom (eds) (2002) *New British Philosophy: The Interviews*. London and New York. Routledge.
- Bair, D. (1990). *Simone de Beauvoir: A Biography*. London: Jonathan Cape.
- Baker, G. (2004). *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Ed. K. J. Morris. Oxford: Blackwell.
- Bermudez, J. L. (1995). 'Ecological perception and the notion of a nonconceptual point of view'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) *The Body and the Self*. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.
- Bermudez, et al. J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) *The Body and the Self*. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press. (1995).
- Bourdieu, P. (1977):
ترجمة R. Nice (الصادرة سنة 1977 في كمبريدج - نشر Cambridge University Press - بعنوان Outline of a Theory of Practice) لمؤلف بيير بورديو Esquisse
d'une théorie de la pratique الصادر سنة 1972 في فرنسا.
- Campbell, J. (1995). *Past, Space and Self*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Carman, T. (2005a). 'On the inescapability of phenomenology'. In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) *Phenomenology and Philosophy of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Carman, T. (2005b). 'Sensation, Judgment, and the phenomenal field'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carman, T. and M. B. N. Hansen (eds) (2005). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. Tr. A. Smeaton. London: Routledge & Kegan Paul.
- Casey, E. (1998). 'The ghost of embodiment: on bodily habitudes'. In D. Welton (ed.) *Body and Flesh*. Oxford: Blackwell.
- Clarck, A. (1998) 'Embodiment and the philosophy of mind'. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, J. and J. Paillard (1995). 'Living without touch and peripheral information about body position and movement: studies with deafferented

subjects'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) *The Body and the Self*. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Crichley, S. (2001). *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Crossley, N. (2005). 'Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance'. *Body and Society* 11/1: 1-35.

Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.

Dennet, D. C. (1978). *Brainstorms*. Montgomery, VT: Bradford.

Dennet, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Harmondsworth: Penguin.

Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA and London: Bradford/MIT Press.

Dummett, M. (1993). *The Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.

Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Ed. J. McDowell. Oxford: Clarendon Press.

Fanon, F. (1986):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1986 في لندن - نشر Pluto - بعنوان Black skin, White Masks [لا تذكر المؤلفة - في ثبث مصادرها - اسم واضعها، أو واضعيها])
لمؤلف فرانس فانون *Peau noire, masques blancs* الصادر سنة 1952 في فرنسا. نشر .Seuil

Fanon, F. (1967):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1967 في مدينة هارموندزورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة - نشر Penguin - بعنوان *The Wretched of the Earth* [لا تذكر المؤلفة - في ثبث مصادرها - اسم واضعها، أو واضعيها])
لمؤلف فرانس فانون *Les Damnés de la terre* الصادر سنة 1961 في فرنسا. نشر Gallimard.

Finagrette, H. (1969). *Self-Deception*. London: Routledge & Kegan Paul.

Foucault (1975)

ترجمة A. M. Sheridan Smith (الصادرة سنة 1975 في نيويورك - نشر Random House، في سلسلة Vintage - بعنوان *The Birth of the Clinic*)
لمؤلف ميشيل فوكو *Naissance de la clinique* الصادر سنة 1973 في فرنسا. نشر Gallimard.

Foucault (1979):

ترجمة A.M. Smith Sheridan (الصادرة سنة 1979 في نيويورك - نشر Random House، في سلسلة Vintage - بعنوان Discipline and Punish) لمؤلف ميشيل فوكو
Surveiller et punir: Naissance de la prison الصادر سنة 1975 في فرنسا. نشر
.Gallimard

Gallagher, S. (1995). 'Body schema and intentionality.' In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) *The Body and the Self*. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Glendinning, S. (2002). 'The analytic and the Continental'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) *New British Philosophy: The Interviews*. London and New York. Routledge.

Good, B. J. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guillaume, P. (1937). *La Psychologie de la Forme*. Paris: Flammarion.

[وحسبما ذكرت المؤلفة في ثبوت مصادرها، فإنها ترجع إلى هذا الأصل الفرنسي رأساً. وما تقتطفه منه في سطور مؤلفها، قد قامت هي بترجمته إلى الإنجليزية، أي دون الرجوع إلى ترجمة للمصدر إلى الإنجليزية، على نحو ما فعلت بشأن مصادرها الفرنسية، فيما عدا استثناءات قليلة، من أبرزها بالطبع ذلك النص الذي كتبه بنفسها لصحيفة Libération، والوارد ذكره - في ثبوت المصادر - تحت اسم المؤلفة (J. Morris)، في البند «أ» من «ثانياً»].

Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Haugeland, J. (1995). 'Mind embodied and embedded'. In Y.-H. Houn and J. C. Ho (eds) *Mind and Cognition*. Taipei: Academia Sinica.

Henle, M. (1978). 'Gestalt psychology and Gestalt therapy'. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 14: 23-32.

Kelly, S. D. (2005). 'Seeing things in Merleau-Ponty'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Koffka, K. (1935). *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Köhler, W. (1970) [1947]. *Gestalt Psychology*. New York and London: Liveright.

Kruks, S. (1998). 'Beauvoir: the weight of situation'. In E. Fallaize (ed.) *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*. London: Routledge.

- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Lewin, K. (1935). *A Dynamic Theory of Personality: Selected Papers*. Tr. D. K. Adams and K. E. Zener. New York: McGraw-Hill.
- Lewin, K. (1936). *Principles of Topological Psychology*. TR. F. and G. Heider. New York: McGraw-Hill.
- Luria, A. R. (1972). *The Man with a Shattered World*. Tr. L. Solotaroff. Harmondsworth: Penguin.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McFee, G. (2000). *Free Will*. Teddington: Acumen.
- McGinn, C. (1997). *The Character of Mind*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- Mauss, M. (1935). 'Les techniques du Corps'. *Journal de Psychanalyse* 32: 271-93.
- Midgley, M. (2004). *The Myths We Live BY*. London and New York: Routledge.
- Moi, T. (1990) *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*. Oxford. Blackwell.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London and New york: Routledge.
- Morris, K. J. (1992). 'Wittgenstein on Knowledge of posture'. *Philosophical Investigations* 15/1: 30-50.
- Morris, K. J. (1996b). 'Pain, injury and first/third person asymmetry'. *Philosophy and Phenomenological Research* 61/1: 125-36.
- Morris, K. J. (2007). 'Wittgenstein's method: ridding people of philosophical prejudices'. In G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela (eds) *Wittgenstein and his Interpreters*. Oxford: Blackwell.
- O'Shaugnessy, B. (1995). 'Proprioception and the body image'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) *The Body and the Self*. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Peirano, M. G. S. (1998) 'When anthropology is at home'. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-28.
- Philips, K. A. (1996). *The Broken Mirror*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1963). *From a Logical Point of View*. New york and Evanston IL: Harper & Row.

- Russel, B. (1956). *Logic and Knowledge*. Ed. R. C. Marsh. London: Allen & Unwin.
- Russel, B. (1959). *My Philosophical Development*. London: Routledge.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Sacks, O. (1985). *The Man who Mistook his Wife for a Hat*. London: Picador.
- Sacks, O. (1990). *A Leg to Stand On*. New York: Harper/Perennial.
- Sacks, O. (1995). *An Anthropologist on Mars*. New York: Vintage/Random House.
- Santayana, G. (1922). *Soliloquies in England and Later Soliloquies*. New York: Scribner.
- Scheler, M. (1970) [1916]. 'Lived body, environment and ego', extracts from *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Tr. M. S. Frings. In S. Spicker (ed.) *The Philosophy of the Body*. Chicago: Quadrangle Books.
- Schusterman, R. (2005). 'The silent, limping body of philosophy'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarzer, A. (1984) [1983]. *Simone de Beauvoir Today*. Tr. M. Howarth. London: Chatto & Windus/Hogarth.
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. London: British Broadcasting Corporation.
- Spealberg, H. (1961-9) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2nd edn, 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Smith, D.W. and A. L. Thomasson (eds) *Phenomenology and Philosophy of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2005). 'Intentionality and experience: terminological preliminaries.' In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) *Phenomenology and Philosophy of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2005). 'Merleau-Ponty and the epistemological picture'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, H. (1966). 'Russel and Philosophy.. *Journal of Philosophy* 63/21: 670-3.
- Weiskrantz, L. (1988). 'Some contributions of neuropsychology of vision and memory to the problem of consciousness'. In A. J. Marcel and E. Bisiach (eds) *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiggins, D. (1973). 'Towards a reasonable Libertarianism'. In T. Honderich (ed.) *Essays on Freedom of Action*. London: Routledge & Kegan Paul.

Williams, B. (1996). 'Contemporary philosophy: a second look'. In N. F. Bunnin (ed.) *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Blackwell.

الدراسات

- جامعة القاهرة: كلية الآداب : اللسانس ومنحة مجلس الكلية للتفرغ للدراسات العليا. ١٩٦٥.
- جامعة ليون والسيرون: دراسة التراث الشرقي على مستوى الإعداد لدكتوراه الدولة من فرنسا.
- + دراسات أخرى (منها): *معهد تيجرمان بالقاهرة لدراسة الموسيقى الكلاسيكية: التفوق في الأداء الصوتي وفي عزف آلة البيانو (منذ الطنولة).
- * المدرسة الألمانية بالزمالك (الدراسات الحرة، بالقسم المسائي): مبادئ اللغة الألمانية.
- * معهد الآباء الدومينيكيين للدراسات الشرقية (I.D.E.O.) : علم النصوص القديمة Paléographie ، ومعماني اللاتينية.
- * قسم اللغات الشرقية القديمة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة: الفارسية القديمة.

المواقع المهنية

- الأهرام: باحثًا بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (منذ بدايته بالبحوث التاريخية وحدها)، ١٩٦٨ - ١٩٧٥.
- محررًا بصفحة الأدب بأهرام الجمعة (الدكتور لويس عوض مشرفًا)، ١٩٧٦.
- صحفيًا بقسم الأخبار الخارجية، ١٩٧٧.
- كاتبًا بالملحق الأسبوعي للأهرام (الأستاذ توفيق الحكيم مشرفًا) ١٩٨٠.
- مُحاورًا بالـ «الأهرام ويكلي»، حيث نشر (في عدد ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥) الحديث الذي أجراه في باريس مع الرئيس الإيراني السابق أبو الحسن بني صدر (بتاريخ ٢٦ مارس ١٩٩٥).
- شركة Salam (المخرج شادي م. عبد السلام) للإنتاج السينمائي: كاتبًا لحوار فيلم «إخنتاتون».
- وزارة الإعلام المصرية : معيدًا بالتلفزيون لصياغة المادة العلمية للوثائق المرئية (وهذه الوثائق ناطقة أصلاً باللغتين الإنجليزية والفرنسية، تلقاها التلفزيون المصري ليميد بثها بهذه الصيغة). ١٩٩٥.
- وزارة الثقافة المصرية: مُنشئًا بالمركز القومي للأفلام لصياغة المادة العلمية للوثائق المرئية (وهذا امتدادًا لنفس النشاط، بتكليف من هيئات إنتاج سينمائي محلية ودولية. (من بين تلك الأفلام مثل الوطن أربعة في مهرجانات سينمائية دولية، ومُنحت جائزة الدولة سنة ١٩٨٦ عن خامس، هو «سبناه حبة الطيعة»). ١٩٨١ - ١٩٩٥.
- وزارة الخارجية المصرية : محاضرًا بمعهد المبعوثين الأفارقة لدراسة الإعلام باللغة الفرنسية، ١٩٩٢ - ٢٠٠٣.
- جامعة القاهرة: أستاذًا زائرًا بكلية الإعلام، ١٩٩١ - ١٩٩٥.

- الجامعة الأمريكية بالقاهرة : باحثا استشاريا بمركز «أدهم» للصحافة المرئية، ١٩٩٢ - ٢٠٠٠ .
 دار نشر «البراق» السعودية: مستشارًا لفرعها في مصر، ١٩٩٦ - ١٩٩٧ .
 البعثة الدبلوماسية الفرنسية بالقاهرة: مترجمًا إعلاميًا (إلى العربية عن الفرنسية وبالعكس)، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١ .
 الجمعية الخيرية الأرمنية بالقاهرة: مترجمًا (إلى العربية عن الإنجليزية والفرنسية)، ٢٠٠١ - ٢٠٠٨ .

الأعمال المنشورة

- المقالات (بخلاف ما سبق ذكره منسوبا إلى ما جرى من نشاط ميدانه جريدة الأهرام) :
 ١٩٦٩ : القاهرة (من محمد علي إلى جمال عبد الناصر): مقال نشر في عدد خاص من مجلة الطلبة
 القاهرية بمناسبة الاحتفال بمرور ألف عام على إنشاء مدينة القاهرة، كختام لسلسلة المقالات
 التاريخية. عدد فبراير.
 ١٩٧٦ - مقالات متفرقة في مجلات: «الكاتب» القاهرية، و«موجز الأنباء» النيويوركية، و«عالم الفكر»
 الكويتية، وأخيرًا - في ١٩٩١ - «رسالة المشرق» (دورية مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب -
 جامعة القاهرة).
 ١٩٧٨ : «علي بدوي: أبي»: تعريف بأحد أعلام الحياة الأكاديمية والسياسية في مصر القرن العشرين.
 مجلة «الشباب وعلوم المستقبل» الشهرية (مؤسسة الأهرام). عدد مايو.
 ١٩٨٦ : «الملايسات التاريخية لظهور النص المعروف بحجر رشيد»: محاولة لتحليل الحياة العقلية في
 مصر البطلمية، مع ترجمة كاملة لنص حجر رشيد (الإغريقي عن ترجمة بوشيه لوكليز الفرنسية).
 مجلة «أدب ونقد» الشهرية. عدد أكتوبر.
 ١٩٨٩ : «الثورة الفرنسية والسينما»: ترجمة عن الفرنسية وتوثيق لمقال دني جدي عن فيلم «دانتون».
 عدد خاص من مجلة «أدب ونقد» بمناسبة الاحتفال بمرور مائتي عام على الثورة الفرنسية. عدد
 يوليو.
 ١٩٩٢ : «تأثير الآداب العربية في الشعر الأوروبي: الغزل»: ترجمة عن الإنجليزية لمقال للمستشرق
 الأمريكي روجر بوز، مع مراجعة مقتطفات المؤلف العديدة من النصوص العربية على أصولها
 القديمة لتضمن ترجمة مقاله النصوص الأصلية. عدد خاص (ديسمبر ١٩٩٢) من مجلة «أدب
 ونقد» بمناسبة مرور خمسة قرون على خروج العرب من الأندلس.
 ١٩٩٥ : سلسلة مقالات في صحيفة «الدستور» الأسبوعية (في إصدارها الأول).
 ٢٠٠١ : سلسلة مقالات في مجلة «آخر ساعة» الأسبوعية.
 ٢٠٠٢ - ٢٠٠٨ : سلسلة مقالات في مجلة «أريف» (الملحق الشهري العربي للجريدة الأرمنية التي
 تحمل نفس الاسم).
 ٢٠٠٦ - ٢٠٠٩ : سلسلة مقالات (متوالية، ومزدوجة في بعض الأعداد، بحيث يقارب مجموعها
 الخمسين) في مجلة «الهلال» القاهرية الشهرية.

المجلدات

- ١٩٨٤ : « فقرات الرأس الذهبي » : ترجمة لمقاطع من مسرحية الشاعر الفرنسي بول كلوديل. رسوم حسن سليمان. نشرة محدودة العدد (مئة وعشرة نسخ)، على نفقة المترجم.
- ٢٠٠٠ : « الذكاء »، لعالم النفس الفرنسي «بيير أوليرون» : ترجمة عن الفرنسية. نشر دار «الخدمات التعليمية» في سلسلة «ماذا أعرف؟».
- ٢٠٠٤ : « النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث » لمجموعة من الباحثات في علم الاجتماع: ترجمة عن الإنجليزية وتقديم، نشر «المجلس الأعلى للثقافة المصري» (في إطار المشروع القومي للترجمة). وأعيد أخيرًا (في ٢٠٠٨) نشر الكتاب في «منتخبات مكتبة الأسرة».
- ٢٠٠٦ : «رحلة في آخر الليل»، رواية لـ «لويس فردينان سلين» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «المركز الفرنسي للثقافة والتعاون بالقاهرة» (في إطار برنامج وزارة الخارجية الفرنسية لدعم النشر بالعربية، المعروف باسم «برنامج طه حسين»).
- ٢٠٠٨ : «القلمة»، آخر أعمال الكاتب الفرنسي «أنطوان دو سانت إكسويري» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «دار الشروق» بالقاهرة.
- ٢٠٠٩ : «اللذة الاجتماعية: لماذا يزداد الأثرياء ثراء والفقراء فقرًا»، لعالم الفيزياء الأمريكي «مارك بوكانان» : ترجمة عن الإنجليزية. تقديم د. حامد عمار. نشر «الدار المصرية اللبنانية». وقد تم ترشيح الترجمة لجائزتين دوليتين: جائزة خادم الحرمين الشريفين، وجائزة مكتوم في دبي.
- ٢٠١٠ : «سارتر»، للأستاذة (جامعة أوكسفورد) «كاثرين موريس» : ترجمة عن الإنجليزية. المركز القومي للترجمة بالقاهرة.

تكليفات الناشرين اللاحقة

- دار المعارف بالقاهرة : أ) مجموعة من المقالات التي نشرت بمجلة الهلال.
- ب) مجموعة من المقالات التي نشرت بمجلة أكتوبر.
- المركز القومي للترجمة بالقاهرة : «فلسفة أفلاطون»، تحرير «ميشيل فتال» المشارك في التأليف مع نخبة من أساتذة الفلسفة: ترجمة عن الفرنسية. الناشر L'Harmattan.
- المركز القومي للترجمة بالقاهرة : «نقد العقل الجدلي» لـ «جان بول سارتر» : ترجمة عن الفرنسية للتمهيد المطول ولأحد فصول المجلد الأول، كإسهام في ترجمة جماعية للكتاب بإشراف الأستاذ الدكتور أنور مغيث، أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان. الناشر Gallimard.

